

مَجْمُوعَةُ كَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ

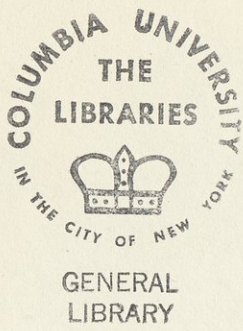
عَلَيْهِ السَّلَامُ

عَقْدَانِ النَّسْفِيَّةِ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي

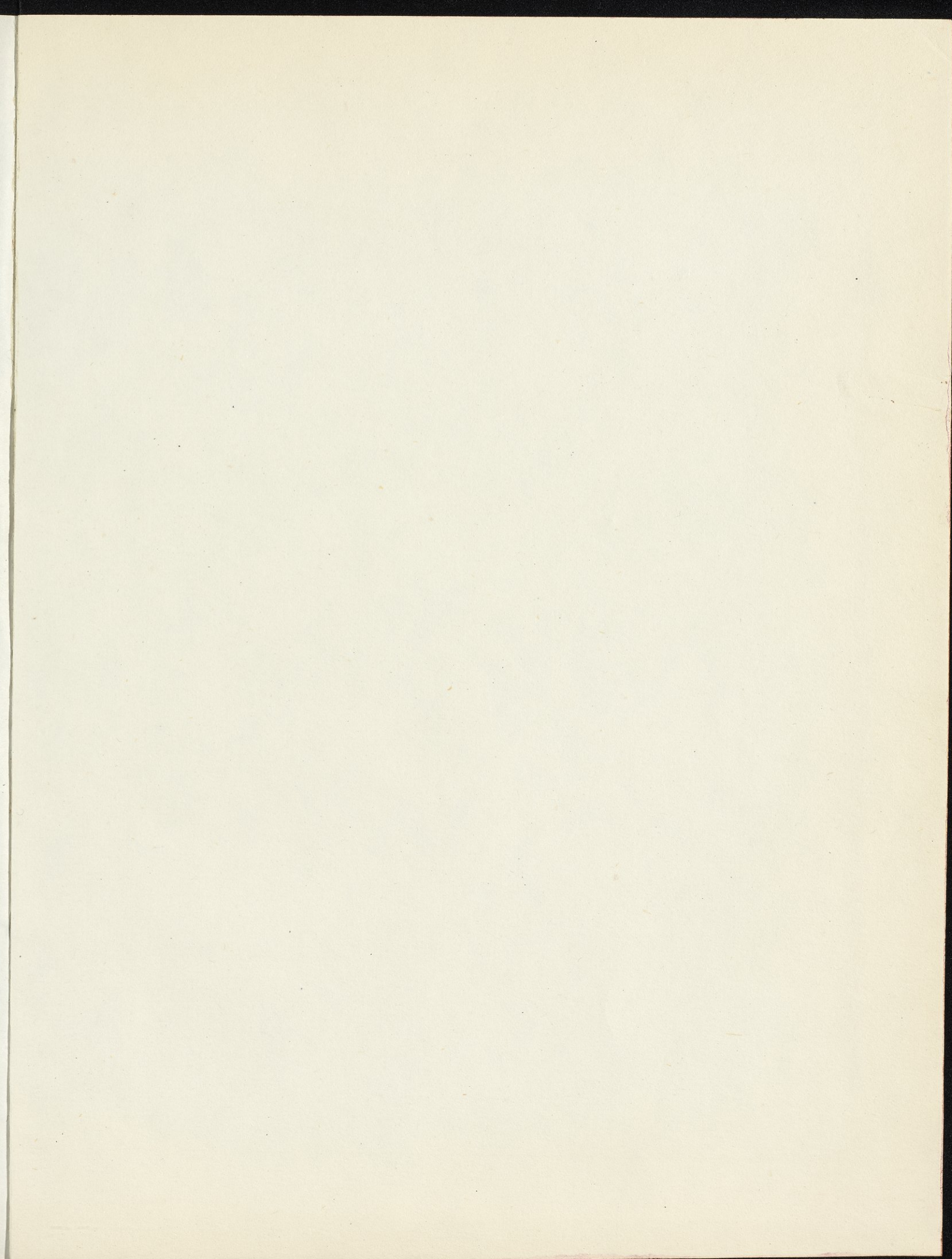
مَكْتَبَةُ الْمَسْلُوكَةِ

مَسْجِدُ مَارْكِيَّةٍ - كَرْمَلِه



13

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program



الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية

المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

(جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)

قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح ما طبع

(تنبيه)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فنهواته عنهما مفصولا

بين كل منها بمجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية

عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

(تنبيه)

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

— ناشر —

عبد الكريم

١٣٩٤
مكتبة راسل امير ميزان ماركيت كوت

BP
161
.N363
T335
1976

RIDER

78-930713

0
Majmu'at al-hawashi al-bahiyah 'ala Sharh
al-'aqa'id al-Nasafiyah. Kutah, Maktabah
Islamiyah, 1977.
2 v. in 1.

BP 161 .N363 T335 1976

GL

PL 480

3/5/79

1791

الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية ❦

المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ❦

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لمض أفاضل المحققين

❦ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ❦

❦ قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح ما طبع ❦

❦ تنبيه ❦

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد منهواته عنهما مفصولاً

بين كل منها مجلد ووضعتنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد آتمام ما ذكر تأتي حاشية

عبد الحكيم وبها مشتمل جامع التقارير

❦ تنبيه ❦

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

١٣٩٤
مكتبة إسماعيل ميزان ماركيت كوت

﴿خيالي﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أما بعد الحمد لمستأنه * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحى سبله * فدونك أيها السارى هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المسكن الخفيه * من شرح العقائد النسفيه * أمليته أوان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الإيجاز * من غير تعنية وإلغاز * وحين ماحت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لا مثل له فى العلى * وله المثل الأعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيادي والنعم * ومر بي أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حازم المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالا وآخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن
حد الامكان

لوم يدل الوهم صيت جلاله
ما خيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد فى إقباله
محمود أهل الفضل طرّا كاسمه
وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الأوج بدر كامل
بجر محيط زاخر بنواله
فى كل علم عالم متبحر
فى فن حلم عالم بحباله
سبحان عى فى فصاحة لفظه
معن بليغ البخل فى إفضاله
الصائب الافكار فى تدييره
الثاقب الآراء فى أقواله
لناس يبذل ليس بمسك لفظه
فكانما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿شرح العقائد﴾

الحمد لله

﴿ملا أحمد﴾

(قوله الحميد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحميد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿منهوانه﴾

(١) فى تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً لئلا يمتد الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتى والاستحقاق الوصفى * والاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعقل الاستحقاق الذاتى بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عفى عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الاراداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشيوع (منه عفى عنه)

تتزامن الانوار فى وجناته * فكانه متبرقع بفضاله وهو الذى عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم)
أوضح الله غمرة الغرة بضياءه * ورفع علم العلم باعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول * والله ولى الاعانة وكفى به وكلاء * قال النارج التحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد مائتين بالسملة (الحمد لله) أقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامثال الحديثى الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما قد فوجى إما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور * ولك أن تجعل البناء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافى الاستعانة بشئ آخر أو للملابسة ولا يخفى أن الملابس تم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما

مالم يبدأ بهما ^(١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله ^(٢) فهو أبتر ^(٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم ^(٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً ^(٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فإن أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقاً على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فإن اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر ^(٦) * وأجيب عنه بوجوه ^(٧) أحسنها ^(٨) حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً إلى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فإن الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية ^(٩) وبذكره قبل الابتداء بفصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ^(١٠) تم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولوقيل أن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لأن الباء والاسم ليس شيء منهما من أسماء الله تعالى * قلنا إن لفظ اسم مضاف إلى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه هنا لكن لاختصاصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على أن التبرك بجميع أسمائه ولئلا يتوهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة إلى ذكره فكانها من تتمته * منه سلمه الله تعالى (٢) الإضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء لا عقب له أي منقطع النسل كذا ذكره بعض الأفاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي مالم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ أقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) (٤) والابتداء في الأصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (جلي رحمه الله) (٥) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا إذا كان متعدياً بالباء وأما إذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عفى عنه) (٦) إذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الإطلاق لا يتصور لكل واحد من الشئيين الذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جعلها أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر باخر منهما أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئيين معاً بالبال * وفيه أن احضار الشئيين معاً لا يتصور إلا لو احدهما بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع يتنافى للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما إنما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً أن التبرك يقتضي أن يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالأخر على الإضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والإضافي فليرجع إليه (منه) (٨) وجه الاحسنية أن هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآن المتلاقين في حكم أن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان بقاء الملايسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك باقٍ وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زمني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عرفياً وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على المقصود من حمل الباء على الملايسة اعني التلبس باسم الله في إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يبعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بجعل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المتبى عن الصفات الكمالية محقق للابتداء بالتحميد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التغيرات الاعتبارية كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن تخصص (٧) السكينة المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتام (٨) (قوله بجلال ذاته) أي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملايسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملايساً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشئ فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فباء الملايسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشيرته أي متلبساً بقييلته واذا كان متعدياً استدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور نحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فقطضي بقاء الملايسة بالتغيرات وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لا يكون فائدة لا يرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان لا يرادها فائدة واضحة وهي تلبس الفرس بالسرجه وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا فائدة لا يرادها كما لا يخفى (٣) قوله في تمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافي ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملايسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللفظ لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المنطالع يتحقق في ضمن التسمية جلبي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص السكينة لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على الشبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر أن الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية على نهج حصول الصورة * ومحتمل أن تكون للملايسة حينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير • ومنه التكون والتولد وما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على السكينة كما قيل في المتكبر ونحوه فعني التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملايسة جلال الذات

ولعل التفسير بالنزاهة عن سمات نقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة ^(١) الواحدة بالشخص بالخلين * وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم ^(٢) دون التخصيص ^(٣) كما يقتضيه المقام * والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي ^(٤) كما لا يخفى ^(٥) (قوله وكمال صفاته ^(٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية ^(٧) كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تهاها ومن المكشوف البين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك الكمال ^(٨) كما انه متفرد بنفس الصفات ^(٩) (قوله المتقدس في نعوت الجبروت) المتقدس النزاهة والجبروت مبالغة في الجبر

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالخلين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام الغزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجلية إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية ك الشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجلية أي لا يكون ذاته الجلية أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كمالاً أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مزية في كونه كمالاً (منه) (٤) لانه يؤهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيهه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونهما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكتابه في عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالاً (منه) (٥) وجه عدم الحفاء من وجهين * أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجلية دون الصفات الجلية وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الا بحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في ألسنتهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) { ٩ } لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شوائب النقص وسماهته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القهر^(١) كما ان الملكوت مبالغة في الملك . هذا ان حمل على المعنى المصدرى والا^(٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية . ونعوت الجبروت هي الخلق والايحاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكيما لها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها قصد المبالغة^(٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لا يخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة^(٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لدينا^(٥) عليه الصلاة والسلام بهدياته لما الى سواء الصراط من لا يمكن احصاؤها كما ان لله تعالى نعم لا يتصور استقصاؤها قرن التصلة عليه عليه السلام بالتحميد امثالا لامره^(٦) وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد^(٧) بساطع^(٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع . اراد بالاول^(٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي^(١٠)

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الانبياء
ويجوز أن يكون لمحمد
فساطع حججه من قبيل
أخلاق نبياب

المعجزات أو بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الألوهية^(١١) فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذا ذكره الفاضل المحشي أن الأولى كون الضمير لله تعالى ليفيد^(١٢) أن آية

(١) . وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد فمرجه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة النعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون اثبات القدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدرى فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط ففي العام بعد نفي الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضا أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فلذلك على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للاشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبها على ان ثبوته ساطع جلي لا يحتاج الى البيان وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو اراد بأحدهما البراهين العقلية وبالأخر الثقلية { منه } (١٠) كانشقاق القمر وسجود الشجر (منه) (١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه) (١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البهجة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيدانها خالية عن شائبة النقص ومدخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماة ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضا ان مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعا وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله ^(١) وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا ببلاغ الشريعة وحفظها أردفهم إياه وأتبعهم في التصلة واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تحتل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار الى ^(٢) مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراءة الاستهلال ^(٣) وقد يناقش ^(٤) فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد ^(٥) اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرئ المحقق والواو لعطف القصة ^(٦) على القصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه
الفاء إما على توهم أما أو على
تقديرها في نظم الكلام
بطريق تعويض الواو عنها
بعد الحذف * على أنه لا منع
من اجتماع الواو مع أما كما
وقع في عبارة المفتاح في
أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه) ^(٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كاهلدى والتقيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتهديد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتمدة المشهورة على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) ^(٣) براءة الاستهلال أن توضع اليد فوق الحجاب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود ^(٣) يقال برع زيد على أقرانه أي فاق (منه) ^(٤) هذه المناقشة انما ردلو كان براءة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الإشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسبا للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أولا فلا (منه) ^(٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) ^(٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطالان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة مسوقة لفرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لفرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) ^(٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببته * أي الجامع بين القصتين حتى يصح عطف احدهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبنى علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفناء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا ^(١) وتزيينا (قوله مبنى علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعة ولا الاحكام والشرع * والشرعة ما شرعه الله لعباده ^(٢) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة ^(٣) الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع ^(٤) (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * ^(٥) والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد ^(٦) دون العمل * والاسلام هو الدين ^(٧) المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الآلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما ^(٨) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل ^(٩) الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليها من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوي من الموقوف عليه من جهة الوصف ^(١٠) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشرعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح للكبروية الشكل الاول ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينهما وبين أما * هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة . والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينهما وبين أما وقائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وما وقع في المفتاح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قبيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقي مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشرعة في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق بوصل الى ماهو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبلاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) قوله هو الدين الخ) وقد يراد به ما يعم الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعة وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشيء لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه ^(١) تردد والظاهر عدم التوقف ^(٢) وقد براد ^(٣) بالقواعد المسائل الكلامية الكلية والعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه ^(٤) بعد ^(٥) كما لا يخفى * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال اساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزءاً منه ^(٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم اذ المصنف منهم * وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض ^(٧) للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ^(٨) بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدني العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها ^(٩) اذ مباحث النظر نفس المنطق غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جعله جزءاً لا يخرج عن هذه الحقيقة * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضعف العلوم أشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل ^(١٠) (قوله للنجي عن غياهب الشكوك ^(١١) وظلمات الاوهام ^(١٢) من قبيل لحن الماء * الغياهب جمع الغيب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيب بالشك زججان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والغيب ما اشتد سواده فزججان الشك على الوهم أضاف الغيب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فينبذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتغالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد اذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف اساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٥) اذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أعني الحواشي المضدية (منه) (٩) وليس كذلك بل خادماً كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه انه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه) (١١) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاوهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة اذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم تحتمل حالاً فكأنها شكوك وأوهام كسراب ببيعة يحسبها الظمان (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي *
أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل^(١) من هذا الفن^(٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن^(٣) فصول^(٤) * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك بأقرب من العلم لتساوي الطرفين^(١) بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قرباً وبعداً الى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد اذ به يرتقى من مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)^(٢) هو الملك المعظم أشار به الى نفاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة^(٣) والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي مر ذكره دين من حيث انه يطاع
وينقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه . وقيل من حيث انه يملئ ويكتب . وشرع من حيث انه
أظهره الشارع وناموس من حيث انه أوحى الله به الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبليّة
أو لحبي . بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت اليه تشريفاً . ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الاضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم . وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله نجم الملة والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع دين ومن
حيث انها تملئ وتكتب
ملة والامال هو بمعنى
الاملاء وقيل من حيث
انها يجتمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سميت بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولان
خزنة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طيبم فادخلوها
خالد بن ولان السلام اسم
من أسماء تعالى فأضيف
اليه تشريفاً * ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالاضافة ظاهر

(١) ولا شك أن الاقرب الى الحق أصعب دفعاً وازالة من الابد (منه) (٢) الهمام
بالفارسية كسي بزرگ والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملئت الثوب بمعنى خطته أو من أملت الكتاب بمعنى أملتته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الانبياء من أملت الكتاب اذا أملتته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو السكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بغير الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لان يحمل فصلا على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلا وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً الى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً الى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي الممتاز وانما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على
ان كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب مما عداه (منه)

(قوله طاولا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معني أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى

بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم

وأثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التقيق والتهديب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتبيينه على المرام في توضيح * وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاولا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤول لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار . وفص الشيء صفوته وخلاصته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالفاء اشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاولا كشح المقال) حال من المستكن في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطى القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد (٢)) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل الحنفي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسبي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لسكنه في المال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل الحنفي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب (٣) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظرأ اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا . المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

(١) الاملال ايصال الملال (منه) (٢) عملاً بمقتضى الحديث النبوي خير الامور أوسطها (منه)

(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبيه على انه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أحججه * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه

* اعلم * أن الاحكام الشرعية

(قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية اللهم الآن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيدي في الثاني أو يحمل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يحمل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية إنما يعتد بها اذا أخذت من الشرع

تعالى (ياليتنازدا ولا نكذب بآيات ربنا) الآية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام (١) وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف الفصة على القصة استحسنه ونص في أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمر و منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدر فيه وإنما مقصوده (٢) هو الرد والقدر الزاماً على المصنف (٣) لأنه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم) (٤) ان الاحكام الشرعية (أى المأخوذة من الشرع) (٥) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الأخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل باثباته كالكثير من المسائل الكلامية أو لاجل الانبات بأن لا يستقل العقل باثباته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة في علم الفقه * وإنما قلنا كالكثير من المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية (٦) والحشر الجسماني وما يتعلق به * ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض مما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبت له الحكماء * واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر (٧) إيجاباً أو سلباً (٨) وفي اصطلاح المنطقي على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول (٩) وفي اصطلاح الاصولى على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير (١٠) * والاقر هو الاول (١١) ثم الثانى وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد ههنا لانه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه (١٢) ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه (١٣) تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على زرد فيدخل تحت التثني ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على التثني عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتمييد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كعطف الاحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله) نسبة أمراً (أى على وجه الاذعان) (منه) (٨) أي نسبته اليه بالإيجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح * وأنت خير بأن ما وقع في الرسالة الشمسية من أن الحكم استناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما في التلويح فعرفي وان فسر بالادراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن ساجدة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول (أي المنتسب الى الموضوع) (منه) (١٠) معنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو النذب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقر هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال المبينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعى لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر (١٣) وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل

في الاولى لان تعلقها

بالعمل من حيث الكيفية

وتعلق عللة الاحكام الثانية

ليس كذلك وان أريد به

تعلق الاسناد بطرفيه أو

التصديق بالقضية فالمراد

بالاعتقاد المعتمدات مثل

وجود الواجب ووحدة

فحينئذ فيه اشارة الى أن

موضوع الفقه هو العمل *

وما يتوهم من أن موضوعه

أعم من العمل لان قولنا

الوقت سبب وجوب الصلاة

من مسائله وليس موضوعه

يعمل ولانهم عدوا علم

الفرائض بابا من الفقه

وموضوعه التركة ومستحقوها

ففيه أن ذلك القول راجع

الى بيان حال العمل

بتأويل أن يقال ان الصلاة

تجب بسبب الوقت كما

ان قولهم النية في الوضوء

مندوبة في قوة قولنا ان

الوضوء تندب فيه النية *

ثم انه ينبغي أن يكون

موضوع الفرائض قسمة

التركة بين المستحقين كما

أشار اليه من عرفه بأنه علم

يبحث فيه عن كيفية قسمة

تركة الميت بين الورثة

لا التركة ومستحقوها على

ما قيل وبالجمله تعميم موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض

الذاتية المينة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع ^(١)

وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشادا

على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه ^(٢) نظر (واعلم) أن تعلق

الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ^(٣) أو بالنسبة بالطرفين ^(٤) أو بأحدهما ^(٥)

أو من قبيل تعلق الأصل بالفرع ^(٦) أو الجزئي بالكلية ^(٧) أو ذي الغاية بالغاية ان أريد

بالكيفية تصحيح العمل ^(٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل

يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال

فحينئذ بشكل بمسئلة النية شرط الوضوء ^(٩) لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يتوهم

أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه

لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وإيراد علم الفرائض في الفقه اما

من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة وكذا مسألة الجنون

والصبي راجعة الى فعل الولي ^(١٠) فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل ^(١١) (قوله وتسمى الخ ^(١٢))

أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل

نفسه نظر لاننا لا نسلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تعلق

الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن أريد

بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ إن أريد بالحكم النسبة

الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر إيجابا أو سلبا أو بالمحمول المنتسب

الى الموضوع * أو من قبيل تعلق الأصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي

بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) إن أريد بالحكم مصطلح

الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق

المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد

بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه)

(٨) (قوله أو ذي الغاية بالغاية) اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل

تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الفرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد

تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبصير * وجعل الاضافة

بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على

اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن

يتكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
تعلق المعلوم بالعلم ^(٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعني
المعتقد به فالتعلق من قبيل ماصر ^(٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بما قبله * أو إشارة الى ان الحكم
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة
المؤخرين سبأ على طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل
دون الاعتقاد * ^(٥) وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدى نفعا * ^(٦) وقد يقال الظاهر
أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
الشرعية وليست شيئاً منهما * ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما يتعلق بالشرع لكنها
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد
الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة
بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لما سيجيء
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعمل

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخوانه ولا شك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان الخطيئة من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما بلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أرباب علم الكلام
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أودى الغاية بالغاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب
الكلية والثاني على رفعه مما لا تساعده العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الايجاب الكلبي في أحد القسمين
ورفعه في غيره بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه تعسف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيدون ان الثاني رفعاً للاول وتقيضاً
له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أى
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن بين
فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعنى
الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً فيوماً والضابط فيها هي التيقن التام * وسيأتي تحقيقه ان شاء الله
تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التسليم الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل أصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلا ان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما * على ان الامامة انما هي من الفقهيات لا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة حجة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثهما (١) فروغاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء . وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط . وتمهيد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب والاختلافات .

(١) قوله مباحثهما في نسخة مقاصدها اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكية بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد للشارعية (٢) يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ماعداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه) (٤) والافسلة الوجود وأشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على ما يعم السلبية والفعلية فلاشأنها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله وسموا ما يفيد

معرفة الاحكام الخ) ان قلت

الفقه نفس معرفة الاحكام لا

ما يفيدها* قلت المعروف هنا

هو المسائل المدللة فان من

طالها ووقف على أدلتها

حصل له معرفة الاحكام

عن أدلتها* ولك أن تقول

الفقه هو علم الاحكام

الكلية لا معرفة الاحكام

الجزئية فان علم وجوب

الصلاة مطلقاً يفيد معرفة

وجوب صلاة زيد وعمر

مثلاً وقد يقال التغير

الاعتباري كاف في الافادة

كما يقال علم زيد يفيد

صفة كمال وأما جعل

المعرف بمعنى ملكة

الاستنباط والاستحضار

فسباق الكلام أعني قوله

عن تدوين العالمين وتمهيد

القواعد وترتيب الابواب

بأنه يرد على

أول الاجوبة لزوم فقاهاة

المقلد وليس بفقهاء اجماعاً

وغاية ما يقال انه كما أجمع

القوم على عدم فقاهاة المقلد

كذلك أجمعوا على ان الفقه

من العلوم المدونة والتوفيق

بين هذين الاجماعين إنما

يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين

وعدم حصول أحدهما في

المقلد لا ينساق حصول

الآخر فيه

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنسبة الى الموضوعات فيتجه عليه أن المفيد عين^(١) المفاد* واجيب عنه تارة بان التغير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال* وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية المندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة^(٢)* وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة* والثاني مع كونه موجها للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الاصل والفرع^(٤) في أكثر مسائله مما ياباه التقييد بقوله عن أدلتها* وأنت تعلم ان هذا القيد كما يأتي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضاً لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم* وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السباق^(٥) جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار والاستنباط^(٦)* أعني التهيؤ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوماً فيوماً بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يخاطب بها وانما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفي في الاستعمال وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زماناً ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري* ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية* ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المعروف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الشكل والمقاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكل (منه) (٣) بل في الاصول أيضاً بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع أنه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد لكن يرد عليه أنه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٨) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٩) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) (قوله معرفة الاحكام) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها* ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدلة المعنى القوي لا الاصطلاحي تدبر (منه)

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لأن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيؤ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسئلة أو مسألتين فقيهاً وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار إليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار إليه ولا يعتبر في الباقيين فتفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها) (٩) التفصيلية متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلالاً فيخرج علم حبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحسد وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل الحنفي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال * ثم كلامه * وأنت خير بأنه حينئذ بطل الجمع وان صح المنع * وانما قيد الأدلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الصلاة لوجود مقتضى ليس من الفقه * مثلاً اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقهياً ما لم يعلمهما ويستنبطهما من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآفة فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والأدلة

(١٢) فيه أن المفاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الأحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير الاجتهاد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد من أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الأحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه {منه} (٩) ونظيره ما قال قدس سره في المطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالأحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الأحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحسد لا يتجشم الا كتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الأحكام فقيسه مثل مامر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه . ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا . ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجداً حتى إن بعض المتغلبه قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخناق القرآن . ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة . ولانه أول ما يجب من العلوم التي أتمتع وتتعلم بالكلام

(قوله كالمنطق) للفلسفة
عبدني المواقف كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً للقدرة على
الكلام وجمعها الشارح
رحمه الله نظراً الى ان
كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق فيؤثر الى كونه
مورث القدرة

(قوله في افادتها ^(١)) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة ^(٢) (قوله ومعرفة العقائد ^(٣)) ان عطف على الموصول قال امر ظاهر لكنه خروج عن السياق ^(٤) وان عطف على معرفة الاحكام فقيه مثل مامر سؤالاً وجواباً على ما عرفت * ووجه تغيير الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا ^(٥) موقع الباب والفصل في كذا وكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسألة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب لدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبه الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل كثيراً من علماء الامة طالباً منهم الاعتراف بمحدث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل الحنفي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤثر الى كونه مورثاً للقدرة * ثم كلامه * ولا يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا باعتبار الذي توهمه الفاضل الحنفي * وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه يبين ما يعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم ^(٦) والآلة والثاني بالرئيس ^(٧) * وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(١) وبقيد افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن الإشارة الى أن ما هو للمعتبر في الفقه لا يليق أن يعتبر فيهما وبالعكس من ملسكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادي العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولأنه إنما يتحقق بالمباحنة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداً من العلوم كما يقال الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يتناهى على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغله فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

(١) قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك يعني لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل نخصك بالعبادة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره لا أولاً ولا ثانياً فما وجه التخصيص به ثانياً؟ فأجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تفخيماً (٣) لشأنه وإنما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لامطلاقاً بخلاف سائر الوجوه فإنها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يتناهى على الأدلة القطعية) لأن المعترف به هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها * وأنت خير بان الابتناء على الأدلة القطعية أكثر لأن البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكمسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لأن البعض منه كاثبات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والالدار (٥) ولعل التقيد به لعدم القطع بتأييد السكل به * وقد يقال إن الكل مقطوع التأييد إذ كون البحث على قانون الإسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الأحكام الصنوبري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتغلغلا) التغلغل الخ قول يقال تغلغل الماء في الشجر إذا تخللها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل الحنفي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الحيثية يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعاً إلى العلم والضمير في قوله به راجعاً إلى الاسم * ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً إلى الاسم وضمير به راجعاً إلى العلم وكان مدخول الباء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للمسمى إذ امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية قد يقال إن الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم * وأجيب بأن المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو بجامع الظن العقلي (٥) وفيه أن مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الإسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بأن لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الإمام الغزالي (منه)

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به اصناع لما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم

(قوله ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في

الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى الجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين

ومعظم خلافاً مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغّلوا في علم الكلام وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذ أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الأستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني الى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم

تم كلامه * ولعل هذا بناء على ماهو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاً)^(١) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الاسلامية * وهم الذين يتوجهون الى القبلة وتمسكون بالكتاب والسنة هراً ما مع غير الاسلامية فالفدما قلما حاولوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم اذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الاسلاميين اذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الاسلامية أكثر مما هو مع الاسلامية تدبر فيه^(٢) (قوله لانهم أول فرقة الخ) لا خفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب^(٣) تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مامر^(٤) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل الحشني بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بان الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدة وامتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الاسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لانهم وان كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة) ومن خالف أولافهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لان له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الاولوية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم الا أن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي انه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(ينصرف)

خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله

فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

(قوله فكان الاصلح لك
أن تموت صغيراً) ذهب
معتزلة البصرة الى وجوب
الاصلاح في الدين بمعنى
الانفع وقالوا تركه بخل
أو سفه يجب تنزيه الله
تعالى عن ذلك * فالجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم
الله فأوجب ما علم الله
نفعه فلزمه ما لزمه * وبعضهم
لم يعتبر ذلك وزعم ان من
علم الله منه الكفر على
تقدير التكليف يجب تعريضه
لثواب فلزمه ترك الواجب
فيمت مات صغيراً * وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلاح في الدين والدنيا
معاً لكن بمعنى الاوفق في
الحكمة والتدبير ولا
يرد عليهم شيء * (قوله فسموا
أهل السنة والجماعة) وهم
الاشاعرة هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق
والشام وأكثر الاقطار *
وفي ديار ما وراء النهر
أهل السنة والجماعة هم
الماتريديّة أصحاب أبي منصور
الماتريدي . وماتريديّة
من قرى سمرقند وبين
الطاشقين اختلاف في بعض
المسائل كمسألة التكوين
وغيرها

منك أنك لو كبرت لمصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري فان قال
الثاني يارب لم تمنني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة
فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثير آمن الفلاسفة لينتجعوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى
ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده^(١) تأمل * ثم كلامه *
يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً
سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة
أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله^(٢) * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ما أول
به كلام الحسن بان يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل
ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الاساس في دخول الجنة حتى لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي
وبين مقابله * قلنا لان قدامهم صرحوا بان من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً * قيل في الجواب
عن الاعتراض الاصلى إن الحسن اراد بالمنافق المنافق في الاعمال^(٣) لا المنافق في الدين أعني من صلحت
سريره وظهر فساده وبالايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده .
ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع
صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب
الخوارج^(٤) * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية
وفي اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل^(٥) ثم سميت بها الحكمة^(٦) (قوله فيما
خالفوا فيه الشريعة) أي فيما ليس على قانون الشرع (قوله وهم جرا) أي تعال يا من يخاطب بهذا
الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا تجر جراسلصلة خوضهم ومجادلتهم وخطبهم أو سلسلة ما خاضوا
وحاولوا وخطبوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يسقط على مقدر يعني اسمع ماتلونا
عليك وهم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الذات والصفات أعني
الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأبواب منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه
جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً
لان الكل يتنق بانتهاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما
الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا انتفى العمل
الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفي وهو
من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥)
(٦) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في
تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات . وهذا هو كلام التأخرين (وبالجمله) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يقتدر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجمله) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وأنت خير بأن قوله وبالجمله ليس بواقع موقعه ^(١) اذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة ^(٢) ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبني الكلام الخ) جواب سؤال كأنه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم ^(٣) والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً أولاً ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سيأتي وإنما اسند إلى الوجود تسامحاً ^(٤) اذ لم يدخل تام في الاستدلال فكانه به * واعلم * أن الاستدلال بهما من جهة الحدوث ^(٥) مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو الصنع والافهوا الأبداع فأثر الصانع لا يكون إلا محدثاً ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كأن أثبات الواجب مطلب الحكماء * ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه)
(٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثاً عن الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام التأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه)
(٣) زماناً كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولى إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإلّا عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطي والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مشكلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما نشاهد من الاعيان والاعراض

الاستدلال عليه والا فلا^(١) مدخل له في الاستدلال والمبنائية^(٢) تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب
فساد المحدثات بمرهان التمانع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتية ولعله أشار الى
الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاعم منها* ويحتمل أن يراد بها ما يعم السلبية أيضاً وافراد
التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم* والظاهر منه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها
وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) الى سائر الخ
وفيه ميل الى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع* وأنت
تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل
(قوله سائر^(٧) السمعيات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من
الحشر الجسماني وما يتعلق به^(٨)* وفي عدم مسئلة النبوة من السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل
به العقل* وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمي لو كان السائر بمعنى الباقي وأمالو كان
بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السمعيات^(٩)* ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب
تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه^(١٠) على أن المنبه عليه بديهي والمنازع مكابر للبدئية* لا يقال كيف
تكون مسئلة الفن بديهية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع ان المسائل قد تكون
بدئية^(١١) (قوله على وجود ما نشاهد^(١٢) الخ) والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال الخ
أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال في الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ* يعني أن وجود المحدثات يدل على أن الحدث ثابت سواء كان الحدث
مؤثراً في القديم أولاً ولو كان ذكر الصانع بمعنى ما فهمه الحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود
المحدثات على الحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب
{منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه {منه} {٣} اذا لسمع والبصر وكذا الكلام عند البعض
لا يثبت الا بالسمع {منه} {٤} لتضمن الاستدلال معنى الانتقال {منه} {٥} وفي ضمير منها
احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال
{٦} فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها {منه} {٧}
(٧) السائر مشتق من السؤر بمعنى بقية ما كل ومعناه الباقي* في الكشف ان العربي هو السائر
بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع {منه} (٨) من أسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والكفر والطاعة والمعصية {منه} (٩) بان يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني
ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد {منه} (١٠) التنبيه يستعمل في
موضعين الاول في حكم علم ضمناً مما تقدم والثاني في مقام يكون المنبه عليه بديهي {منه} (١١)
(١١) لكنه خلاف رأي الشارح {منه} (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ
الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضي أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما
كان مبني الكلام {منه}

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

(قوله قال أهل الحق)

الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قدفتح الباب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

مخدوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقيق العلم) أي بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بالثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني^(٢) لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقيق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٣) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون ان يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر^(٤) من السياق^(٥) والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف مقاله الفاضل المحشي^(٦) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * تم كلامه * مع أن قول المصنف فيما سباني والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٧) (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق واما ان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً في هذه المرتبة الا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٨) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٩) فالمرضي عند الشارح هو الاول^(١٠) ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت المتحقق في نفس الامر^(١١) من غير اعتبار المعبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا * واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١٢) والامر هو

(١) أو يتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } { ٣ } أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع القول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } { ٤ } وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالنصير بهاتين المسئلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فينبذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر { منه } { ٥ } أي من تصدير الكتاب بهاتين المسئلتين أعني صوت الحقائق وتحقيق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المسئلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي { منه }

(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً { منه } { ٧ } ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب { منه } { ٨ } أي الوقوع واللاوقوع { منه } { ٩ } أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع { منه } { ١٠ } وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المغابرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار { منه } { ١١ } ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر { منه } { ١٢ } ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار { منه }

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل . وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح الكاشي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لاخفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله . وأما الصدق^(٥) الخ صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) إلا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لاتصور إلا بين الشئيين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كافي الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كافي الصورة الثانية اعتبارهما من جانب الحكم* فللحكم هيتان^(٩)* هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقة بفتح الباء* وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق* وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لان المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت . ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضايقين^(١١) من هذه الاضافة بوصف المتضايقات الآخر^(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع في الأقوال)
يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال*
قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تيمناً

(١) فإذا قلنا أبيض عرض في نفس الأمر فعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظته العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كانه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال* وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما* وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق اذ المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة اذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصديق وإن كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الوجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لان الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق محوون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان فاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضايقهما باعتبار المطابقة والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان *
أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة المذكورة^(١) وهو بهذا المعنى منقول من الاول
وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني^(٢) انما
سمى صدقاً^(٣) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه^(٤) * وقال الفاضل المحشي لان المنظور
أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فلي تأمل * ثم كلامه * وأنت خير بأن
ما ذكره المحشي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع^(٥) * والقول
بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب^(٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ
الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق * فان قيل لم يعكس
الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما
وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فانه حال المنظور
ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله
فمعنى صدق الحق) هذا تفرع على قوله بأن المطابقة الحق قدمه مع ان السوق يقتضي التأخير لثلاث
يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضعين (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه)
السوق يقتضي أن يقال مطابقة^(٧) الحكم اياه * وما ذكره الفاضل المحشي من أن مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
للحكم لكنه لا يفيد كونه معني الحقيقة وانما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام ههنا محمول على
التساع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فغير مفيد لما فيه
الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه) فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه وصف للحكم الا انه
مركب فلا يشتق منه
له صفة كذا افاده الشارح
في نظائره * ولبعض
الافاضل ههنا كلام طويل
حاصله حمل مثله على التساع
في العبارة بناء على ظهور
المعنى فالمعنى ههنا كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) يخطر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم الخبر ثم نقل منه الى الخبر عنه الملحوظ
أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى
الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو ان
مصدق كون الشيء موجوداً لشيء وقائماً به اختصاص الناعت بالنعوت ومعناه صفة تصحح اشتقاق صفة
مفردة من النعت للنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من
السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
التوهم بان ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحیوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

(قوله ما به الشيء هو هو)
لا يقال هذا صادق على العلة
الفاعلية * لاننا نقول الفاعل
ما به الشيء موجود لا ما به
الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل جاعل *
فان قلت الشيء بمعنى
الموجود فيرد الاشكال *
قلت بمد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين
ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل اما هو الاول
وبه يظهر ان الضميرين
لشيء * وقد يجعل أحدهما
للموصول فلا يتوهم
الاشكال لكن ينقض ظاهر
التعريف حينئذ بالعرضي
اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك * وجعل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح
فلا يرتكب مع ظهور
الوجه الصحيح هذا *
ولو قيل في التعريف ما به
الشيء هو لكان أخصر

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم^(١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما
سبق من قوله على وجود ما نشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع
أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً^(٢)
على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ
الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وانت خير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع
في جواب ما هو^(٣) اذ ما به الشيء هو هو يعي الكلي والجزئي. والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما
يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به^(٤) الشيء هو هو)
نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل^(٥) ما به الشيء موجود^(٦) دون ما به الشيء هو هو * وانت تعلم ان النقض
بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ
هو هو^(٧) فكانه علم الاتحاد * والمعنى ما يتحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع
كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات^(٨) فلزم النقض بالعوارض والفصول
قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم^(٩) سواء كان ذلك قبل حذف الخصاص كالحیوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً موجوداً كان أو
معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة
الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار حقيقة واجب الوجود كالحیوان الناطق
بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيما الى أن المراد بالشيء ما يعي الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو إشارة الى
ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقض بالفاعل
والفصل وأحوط في عند النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الاشخاص والانواع تأمل (منه)
(٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من
المذهبيين لكن يرد النقض بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحیوان
والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً
فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلية غيره ويدل عليه تقدم الظرف * ويتجه عليه أن النسبة
تقتضي التباين ولا تباين بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا تخلص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى
الاستغناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والاخر
لشيء * إلا أنه حينئذ بطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستغناء عن
الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجوداً بل
مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطاة الحمل هو هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق
أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكاتب والانسان
فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير
قربة (منه)

(قوله مما يمكن تصور الانسان بدون) (٢٨) أي بالكنه وأما تصويره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

مما يمكن تصور الانسان بدون

عليه يستفاد منه أن الذاتي
ملا يمكن تصور الشيء
بدونه فإرد عليه اللوازم
البيئة بالمعنى الخاص *
وجوابه بعد تسليم الاستفادة
بطريق التعريف أن
المستلزم لتصور اللازم
أما هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار على مانص
عليه في حواشي المطالع
فأمكن تصويره بدون في
الجملة بخلاف الذاتي
وأيضاً زمان تصور اللازم
غير زمان تصور الملزوم
فأنفك في هذا الزمان
بخلاف الذاتي وهذا القدر

يكفي في هذا المقام * وقيل
أيضاً أن أريد بالامكان
الامكان الخاص يلزم أن
يجوز تصور الكنه بالعرضي
وهو باطل وإن أريد
الامكان العام فهو حاصل
في الذاتي أيضاً * وجوابه
اختيار الأول ومنع الملازمة
إذ اللازم إمكان تصور
الكنه مع العرضي لابه
ولو سلم يعتبر الامكان
بالنسبة إلى المقيد أعني
تصور الانسان بدون
لأن النسبة إلى القيد أعني
كون تصويره بدون
وانتفاء المقيد قد يكون
لعدم التصور * على أن تصور

الانسان أو بعده كالأنواع والأجناس بالقياس إلى ما تحتها من الجزئيات (١) * لكن بقي شيء أنه يلزم
حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل (٢) (قوله مما يمكن
تصور الانسان) أي بالكنه (٣) بناء على أن تصويره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي
متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه أن
الذاتي ملا يمكن تصور الشيء بدون فيرد عليه اللوازم البيئة بالمعنى الخاص * وجوابه بعد تسليم
الاستفادة (٤) بطريق التعريف (٥) أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار (٦)
على مانص عليه في حواشي المطالع (٧) فأمكن تصويره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضا زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم فأنفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام *
تم كلامه * ولا خفاء في أن النقض (٨) ببعض اللوازم البيئة كالمسكات بالنسبة إلى أعدامها باق غير مندفع (٩)
بشيء من الجولين * وأيضا إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * إلا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب *
ولو قيل إن العلوم معدات فأنفكاك البعض عن البعض ضروري لا متاع اجتماع المعد مع المعد له
تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا (١٠) حينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات
أيضاً * على أن ما قلوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية (١١) * والوجه الوجه (١٢) في
الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدون إمكان فرض تحققه بدون سواء كان المفروض

(١) فإن الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك
الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل
أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي
لأنه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الأمر أن الذاتي متصور اجمالاً (منه) (٤) يعني
يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي
أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أو لا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه)
(٦) أي تصور الملزوم إذا كان ملحوظاً بالقصد خطراً بالبال يستلزم تصويره على هذا الوجه
تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً إلى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي إذ يستلزم
تصور أحد المتضايفين تصوراً آخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والاي يلزم عدم خلو النفس
عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لأن اعتبار هذا القيد بناء على
دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض
اللوازم البيئة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما إذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة
مضاف إليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصويره حينئذ تندفع الشبهة (منه)
(١٠) وقد يجاب عنه بأن المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء
على ما وقع فيها من الأفكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره
في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة إذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ
معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها أما مجزئاً أو تفصيلاً (منه)

الكنه بالعرضي غير متمتع وإن لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالاً)

فانه من العوارض * وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بدبهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في اللوازم البينة أولا كبواقي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي * ونظير عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي ^(١) دون نقائص الأمور العامة ^(٢) لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه نتيجه عليه المنع المذكور * ولا محاصل عنه الابعاء قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على المساهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه ^(٣) هوية) أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض ^(٤) كما يستدعيه السوق والعديل * لم يكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور * وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة ^(٥) فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء * وأما أنهم مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق ^(٦) والتلازم * والظاهر ^(٧) عدم الترادف ^(٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية * وأيضا قديفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بدبهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين * فهم من قال بكسبية التصور * ومنهم من قال بامتناعه * ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداة وبداة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل الحاشي أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق * والمنشأ مجموع أمور ثلاثة * تعريف الحقيقة * وكون الشيء بمعنى الموجود * وكون الثبوت

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود والاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقيق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في مجريده ويساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لغواً بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما نفتقده حقائق الأشياء ونسميه
بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال

بمعنى الوجود * ثم كلامه * ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق ^(١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لغوية الحكم ^(٢) * وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئية على ما قيل * والقول
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس بسديد *
وقد يقال إن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الأشياء فيكون له
مدخل فيها * وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة ^(٣) بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به
تأمل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للمنشئية أو لازم بين بالمعنى
الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً ^(٤) غير مفيد وإن صح في نفسه * لا يقال
لاحمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع تحقق الحمل ^(٥) * لا نا
تقول لاحمل بينهما إذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوماً * وأما إذا أريد بهما في أحد
الجانبين الفود فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ ^(٦)
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض ^(٧) لا المصطلح أعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقييدي وينكفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم
لغوية الحكم * واعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً ^(٨) إذ ما ل ^(٩) التصديق هو الحكم بأن
الأمر كذلك في نفس الأمر * لسكن بقى أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرة فإن الأخبار بعد العلم بها
أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال إن معناه أن فرضنا فقرضنا والافلا * فالأولى

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولغائل أن
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ
لألغوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لاشك في صحة قولنا الكل كلي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الأمر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقييدي ينبئ عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الأمر فاعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نفعاً (منه) (٩) (قوله إذ ما ل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر)
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان

معناه * اللهم الا أن يقال

انه بالنسبة الى بعض

الاذهان القاصرة (قوله

ليس مثل قولك الثابت

ثابت) هذا ناظر الى قوله

وهذا الكلام مفيد أى

ليس مثل المثال الذي ذكره

السائل فانه غير مفيد اذ

قد اعتبره متحد الموضوع

والحمول * وقوله ولا مثل

* أنا أبو النجم وشعري

شعري * ناظر الى قوله

ربما يحتاج الى البيان فان

شعري شعري يحتاج ألبتة

الى بيان معناه لحفائه وهو

ظاهر * ولك أن تقول

حقائق الاشياء ثابتة

تحتاج الى البيان لا بطريق

التأويل والصرف عن

الظاهر المتبادر لشهرة أمر

المراد به بخلاف شعري

شعري فانه يحتاج الى

التأويل وهو أن شعري

الآن كشعري فيما مضى

أو شعري هو الشعر

المعروف بالفصاحة

والبلاغة وهذا المعنى

لا يحصل بجمل الاضافة

للعهد لان معنى العهد

يراد بعض أشعار المتكلم معناه . وكف فرق بين المعنيين . والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك . واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب (١) منع الترادف . أو كون الزوم بينا بالمعنى الاخص . أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى

الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء

ويين جعله الحقيقة المضافة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي مانفرضه واجب

الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات

بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال يحزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان (٣) * وما نقل

عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس

بديهياً وهذا نفى لقوله لغوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشائع

المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل المحشي أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه

ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور

فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الى بعض الاذهان

القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر

دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما انصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا

إذ لم يعمد لنا شئ يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف

واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة * قال الفاضل المحشي هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام

مفيد أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والحمول

* ثم كلامه * يعني أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كحموله اذ لم يعمد في أمثاله أخذ الموضوع

بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ (٥)

موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد وحموله بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات

لا يخلو عن التكلف والتعسف * أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه

عند أهل العرف واللغة ثبوت ب ج بالفعل بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده

بما تقدمه ما نسميه بالاسماء وقوله نسميه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف

كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب

الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون

الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض

لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)

(٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض

لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها)

أما بحسب نفس الامر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري فانه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معنا^(٣) وكما فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيه تأكيده كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * ثم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى القاصرين فتساويان والفرق غير ظاهر ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً أن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معنا لكن بالتعيين النوعي^(٤) والتعيين المختار في العهد ليس مقصوراً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الحكمي^(٥) والكل منتف^(٦) ههنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالامكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشمسية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم بضد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لا من حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لا من حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه المذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قيل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكامله فكأنه المذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية * والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الأخص فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر فالحكم بديهي وإلا فنظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قديكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود موجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك اشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازماً بينا بالمعنى الأخص وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتي يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يحمل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو السكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يحمل الحقائق موضوعاً ويثبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها * فلا يجزئ أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل الحشى فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام * ثم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها)
فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بمعونة المقام . ثم
ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى
العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فن قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض
الاستدلال الا بتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسميه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالب كلية وأثبت الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول السكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع السكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكتبه عني عنه) (٧) أي حمل السكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكتبه عني عنه)

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق. والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالا فمنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا ألبتة * لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالسكنه * لاننا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينفيه * ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد * وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) تظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى ^(١) على الفطن الذي (قوله متحقق ^(٢)) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الاثن (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة ^(٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحداثة . والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق واللام في العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا) الخ) يعني أن الحقائق عام مستغرق ^(٤) فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا . ودفعه غير خفي ^(٥) كما لا يخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لاندعي الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي يعني جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة ^(٦) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق ^(٧) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله ردا الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبيهاً على انه ينبغي للمعكر أن يتعرض لنفي القسمين معا ليكون نصا في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لثبوت وللعدم

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرباطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالسكنه أو بالوجه المساوي أو التصديق (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمعية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق هنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافي الاستغراق * قلت الجنس لا ينافي لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله)

هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فعرض أو قديمًا قديم أو حادنا حادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوتة ويزعم أنه شك وشاك في أنه شك وهم اللاأدرية *

(قوله وهم العنادية) سوا

بذلك لانهم يعاندون

ويدعون الجزم بعدم تحقق

نسبة أمر ما إلى أمر آخر

في نفس الامر ويقولون

ما من قضية بديهية أو نظرية

الأولها معارضة تقاومها

وتماثلها في القوة * وبه يظهر

أن انكارهم لا يختص

بحقائق الموجودات *

فتخصيص انكارهم لها

بالذكر جرى على وفق

السياق * والظاهر أن

تحمل الاشياء هنا على

المعنى الاعم (قوله من ينكر

ثبوتها) أي تقررها * وهم

يقولون مذهب كل قوم

حق بالنسبة اليه وباطل

بالنسبة الى خصومه

ويستدلون بان الصفر اوى

يجد السكر في فيه مرة فدل

على أن المعاني تابعة

للادراكات (قوله ويزعم

أنه شك) هذا الزعم بمعنى

القول الباطل للاعتقاد

الباطل ادلا اعتقاد للشاك

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بلرة وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظهرًا لنفس الامر لانفسه ^(١) ولا بوجوده إذ ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء لأن الكل راجع الى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبادي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع النقيضين لان ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة فحيث لانسبة فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين * على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح ^(٢)

وقد يقال إن مرادهم بالانكارها إنكار ثبوتها على حذف المضاف ^(٣) كما في مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي انصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجودا فوجود معدوم فمعدوم وان حادثا حادث وان قديما قديم الى غير ذلك . فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون النقيضان حقاً بالقياس الى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم اذ ليس في نفس الامر شيء محقق محتجوا على ذلك بأن الصفر اوى يجد الحلو في فيه مرة فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي الى اعتقاد ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض أولا فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل انهم اعترفوا بتحقيق النفي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضا تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شك الخ) ^(٤) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الامور الاعتبارية ^(٥)

(١) كالاعتقاد فانه عند المتكلمين المحققين مظهر في نفس الامر بنفسه لا بوجوده (منه)
(٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في
الدرس السابق من قوله بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى
طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين . والظاهر أن المراد هنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم
يؤيد الثاني . وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم ينافي بالشك والتأويل هو أن لفظ الزعم
قد يستعمل ويراد به الإشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور
الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان . والزاماً أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما ثبوت العلم بها فلا . وفيه تدبر ^(١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاماً) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزماً لبطان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتنع وارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً ^(٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الأول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي إن لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفياً اذ المنفي ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي ^(٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها * قال الفاضل الحنفي يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت . فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * تم كلامه * ولا يشتهه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن النفي من جملة الخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانعهم * وأيضاً إن عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزماً به أذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع ^(٤) دون النفي بمعنى الانزعاج لان النقيضين هما النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانزعاج لا ارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم ^(٥) والحكم تصديق بل تأمل (قوله على الإطلاق) أي بطريق السلب السكلي (قوله انما يتم على العنادية) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم المطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انا اذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بثبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي للنسبة الخبرية التي تكون بين الموضوع والحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم * وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبي الإلزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعنى عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على الأدارية ظاهر وأما على العندية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العندية

والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة

(مافيه)

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرًا. ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفكر في حلها الى أنظار دقيقة

مافيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة أثبات أونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (١) بخلاف اللا أدريه فانهم أصروا على التردد والشك في كل مايلتفت اليه حتي في كونهم شاكين * تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا صريح في أن الالتزام يتم على العنادية والعندية معاً فين كلاميه نوع تدافع * وما قيل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة النفى ان لم يتحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة الخيلات والاولى في التوجيه أن يقال انكم جزتم بنفى الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفى وهذا النفى والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فيثبت بعض ما نفيتم ففيه ما فيه (٢) تأمل (٣) قوله قالوا الضروريات الخ (٤) هذا دليل اللأدريه. وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مرًا فدل على أن المعاني تابعة للادرا كات * وأما دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدسية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئى ومادة تفرض كان في معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة. قال الفاضل الحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة. قلت قد تستعار وتستعمل للتحقق أيضاً. على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافي الكثرة في نفسه * تم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الاضافة بحسب المادة تأمل (٥) (قوله كلاً حول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أونفى أحدهما وأما الاحوال الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات) أي أوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية (٦) القياس اذ القياس الخفى لما لم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات بخلاف البواقى من التجريبات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيئذ لا بد لهم من اثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفى والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن النفى والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة الخيلات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبدسيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدسيات فعلى الاطلاق * وأما الحسيات فاذا ثبت على الاطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل وجهه أن الكثرة الاضافة معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحتمال الواقع قليلاً بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحوها قياس في ذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفى الاربعة منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ)
هذا دليل اللأدريه *
وحاصله أنه لا وثوق بالعيان
ولا بالبيان فتعين الوقف
والشك * وغرضهم من
هذا التمسك حصول الشك
والشبهة لا اثبات أمر أو
نفيه (قوله قد يغلط كثيراً)
اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس * ان قلت
قد الداخلة على المضارع
للقلة فتنافي الكثرة *
قلت قد تستعار فتستعمل
للتحقيق أيضاً * على أن
القلة بحسب الاضافة
لاتنافي الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا يتنافى الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الألف أو الخفاء في التصور لا يتنافى البداهة . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلة الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بالآلة الباطنة كعلمنا بذاتنا وآلامنا لانها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ما تقابل الحسيات^(١) فتدرج الوجدانيات^(٢) حينئذ في البديهيات فتحصّر الضروريات فيهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسمة * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصاً في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وإن كان المقام مقام الحصر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانهاؤها اليها دفعا بدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الى منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام وهي قولنا واذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملازمة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على العلول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا يتنافى العلم كافي العلوم العادية^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا احاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدرح في البديهيات . وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الألف) قد يناقش فيه^(٤) بأن لا مدخل للألف لان الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فملى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالآلف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لالآلف وعدمه . نعم للألف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي^(٥) كما لا يخفى (قوله لا تنافي حقيقة بعض النظريات) بل حقيقة البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط)
إن قلت لعل هناك سبباً
عاماً لغلط عام فمن أين
يجزم بانتفاء مطلق أسباب
الغلط * قلت بديهية العقل
جازمة به في مثل ادراك
حلاوة العسل * والكلام
على التحقيق لا الالتزام

(١) أي مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الألف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الألف أو الخفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الألف تعليل لامر مقدر في نظم الكلام لسكاته عفى عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف سطا اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لان سوفاً معناه العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفاً أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها بدهاة العقل (قوله والحق) اشارة الى أن ما مر من الاجوبة تحقيقاً والزاماً لا يتم . وما مر من قوله ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية قد عرفت ما فيه (قوله خصوصاً اللادرية) ليس بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرّب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا بالمعنى المصطلح . وفي المقامين تأمل ^(١) (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ ^(٢)) اعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارها من بين التعريفات وقدم الأول . وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس الا اليجاد . وحمل القريب على الاضافي تعسف لا يليق في مقام التعريف . وكذا حمل السبب على العادى * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم الحضورى مع أنه من جملة أفراد المعرفة . وتخصيص المعرفة بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيرى لما يذكر . وبه أشار الى أن المراد بالذكر الذكر بالقوة دون الذكر بالفعل والالبطلت الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة اذ هم لا يقولون بالباطنة ^(٣) . واسناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة . وكذا اسناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية . وعد ادراك الحواس علماً موافق لمذهب الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف الحسوسات للنفس . ولا يلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لان ادراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس . وأما عند الجمهور فهو نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة * قال الفاضل الحشى عده علماً

(قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعل من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لمعمومه مثل الظن والجهل حملاً للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علماً يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولي العلم فيهما

(١) اذ لا دليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معارف أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصورى لمن قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى اذ لفظ من عبارة عن ذوى العقول الا ان يراد به ذوو العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده الحشى بها ثم عالى التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

(قوله لا يحتمل النقيض)

أي نقيض التميز في التصور
وعدم كاهو الظاهر والاحتمال
الاحتمال متعلقه وانما وصف التميز به
صفتة متعلقة مجازاً * ثم التميز في التصور
الصورة . ومتعلقه الماهية
الحج
المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه
الطرفان والعلم بهذا المعنى
ينقسم بأنه ان خلا عن
الحكم بأن لم يوجب اياه
فصور والا فتصديق

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا تكون علماً لحصولها لاهائهم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أي المسبوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق . وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات الضاعلي مازعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ^(٣)) { الصفة هي الامر الغير القائم بالذات والقائم بالحل أي الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواقف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير الحل كما أنها ليست عنه . ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامرايجابا عاذا يكون محله مميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً للحلها عن الغير لكن لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب محله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي يحل محل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادي يقتضى جواز التخلف وفي حقه تعالى غير مجوز * وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً الصفة والحل . الذي قامت به الصفة . والتميز . والايجاب الذي في توجب . والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى^(٥) احتمالاً عقلياً لكن الاقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق . وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه في أثناء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المسدركات بالحواس الظاهرة علماً يشكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للاراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحنول الكلي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائمين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية أو يراد بالغير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
 الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان * ولا شك أن الاول أعني الصورة
 لا تقيض لها وأن الآخرين أعني الاثبات والنفي كل منهما تقيض الآخر هذا هو المشهور في حل
 عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
 أعني الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
 علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والكل مخالف ^(١) لما تقرر
 عندهم * على أن اثبات الصفة سوي الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
 الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز واردة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من
 غير قرينة * وجعل كون التميز إضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت اليه
 وأيضاً أن النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شئاً منهما تقيضاً للآخر اذ هما يرتفعان
 عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالتقيض تقيض المتعلق
 أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق ^(٢)
 أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق تقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف
 المخالف له بدله * لا يقال كيف يتصور احتمال الشئ تقيضه. لارامتناع احتمال الشئ تقيضه بطريق
 الورد على الحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البديل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
 انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله ألبتة * وقد يقال ان الاحتمال
 بطريق الورد أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشئ
 تقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش ^(٣) فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك أن
 السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشئ مع غيره حتي يتحقق التميز
 فلا يكفي فيه تعقل الشئ وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم
 الشامل لجميع المفاهيم لا يفيد التميز أصلاً * وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله
 لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمدخلية الحس الظاهري تصويرياً كان أو تصديقياً *
 وقد يخص بالتصور ووجه التخصص ظاهر مما مر ^(٤) (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
 لا يمكن أن تحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد يخص
 بالجزئي المادي ^(٥) التفسير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
 إدراك الحسوسات قبل الرؤية تعقل. وبعد الغيبة عن الحس تخيل. وعند الحضور احساس وبه صرح
 قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من
 قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر. وأما بعد الغيبة فلانه أمر خيالي لاشئ محض عند المتكلمين.

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق
 وبالتقيض الصفة أو بالعكس فهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله اذ التصديق
 لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصدافه زيد وبخلافه (منه)

(قوله بناء على عدم التقييد
 بالمعاني) فان المعاني ما ليست
 من الاعيان المحسوسة بالحس
 الظاهر فخرج الاحساسات
 اسكن يرد عليهم أنهم
 صرحوا بأن الجزئيات
 العينية تدرك علماً كادراك
 زيد قبل رؤيته واحساساً
 كادراكه عند الرؤية
 ومقتضى التعريف أن لا تعلم
 تلك الجزئيات * وغاية
 ما يتكلف أن يقال مثل
 زيد اذا أخذ على وجه
 جزئي فحين وعلى وجه
 كلي فغنى ولا يدرك قبل
 الرؤية الاعلى وجه كلي
 هذا. والامر في ادراكه
 بعد الغيبة عن الحواس
 مشكل

(قوله بناء على أنها لا تقاوض لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة . وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له * ان قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه (٤٢) لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في

والتصورات بناء على أنها لا تقاوض لها على ما زعموا

بل نقول ان المدرك في الاولين يدرك على الوجه السكلي^(١) * لكن بمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة اشتبه الحال وأشكل الامر^(٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل الحشبي والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل (قوله وللتصورات) ذكرها في عديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض اذ عدم التقييد بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف لها اذ عدم التقييد رفع المانع^(٣) (قوله لا تقاوض لها) أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا نقيض للتصورات أنه لا نقيض لمتعلقاتها * قال الفاضل الحشبي لتمييزها الذي هو الصورة . ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يمتثل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى^(٤) * وفيه تأمل * قال الفاضل الحشبي ان قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الحاصلة . فلو سلم أن للتصور نقيضا فتعلقه لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصور بالمكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يمتثل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لا يخفى (قوله على ما زعموا) وانما قال زعموا مع أنهم جازمون به اشارة

(١) أما قبل الرؤية فلانا اذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه السكلي اذ يمتثل أن يكون هذا أو ذاك واما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه السكلي أيضا اذ يمتثل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يمتثل الشك (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر من عبارة التعريف هو ان منشأ عدم احتمال النقيض ليس الا نفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضا كذلك (منه)

المتصور بالمكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر . على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمثابعتين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيتين لذاتهما كان له نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه

(الى) نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجر آمن بعد غفل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس * تم كلامه * وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١) والتحقيق أن النقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق والشرائط المعبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدلل عليه بأن معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الإيجاب بانتفاء عقد الوضع^(٢) كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقي شيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلوميته وتصوره ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة للملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه المطابق له * ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير مشهور به بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الأولية للحكم * وأيضاً إن القول بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن البين انه لاحكم فيه بالفعل

- (١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مسامحة وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء انصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه) (٣) لان الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن الين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجهها غير مطابق للشبح المرئي لان الوجه الاخص لا يبين الاعم وأن المعلوم به ليس الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لا يجدي نفعاً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) فليتنامل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فما لا واطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كاذباً (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحمل على التام ذكر للعام واردة للاخص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقنيات * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً ولا شك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خبير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أي وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بان هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح يحل به العقل * ثم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً * قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حمل لعبارة التعريف على مالا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء * ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه ايماء الى قرينة المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن ^(١) * ولا خفاء في أن المناسب لتقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيرها ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق * ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستند الى ذاته تعالى ولهذا أوردته بقوله لا لسبب من الاسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه ^(٢) ردأ على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحاشي أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه ^(٣) * تم كلامه * وفي كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعاقب نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة التي هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتبعية لكن التالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(قوله فانه لذاته) أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذو العقل ولا شك أنه منه حصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن اطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الاطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أي في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كور الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقة واجماده من غير تأثير لامحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار الاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ)

حاصله اختيار الشق الاخير

وبيان وجه الحصر (قوله

عن تدقيقات الفلاسفة)

أي فيما لا يقتصر اليه فان

دأبهم تضييع أوقاتهم

فيما لا يعينهم (قوله لما

وجدوا بعض الادراكات

الخ) يعني ان الحس لظهوره

وعومومه مستحق أن يعد

أحد أسباب العلم الانساني

فقوله سواء كانت الخ اشارة

الى عومومه

الاستقرائية في صورة التردد بين النفي والاثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذا احتياج الى التتبع حينئذ في بعض الصور دون السكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المتفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزاءه اذ السكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مافسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في أمر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لا يكون آلة^(١) (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المفضي فالخبر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالخبر بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق^(٢) (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله واجماده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فعنى التأثير في العلم جعل محل متصفاه (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق اللفظ والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ^(٣)) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبني على عادة الخ^(٤) . وهذا جواب باختبار الشق الاخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(١) والا قرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر . ولم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربات والبداهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات * فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً * وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)

فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأكثرين والكل باطل في الاسلام

(قوله لا شك فيها) أى في وجودها ولا في سببيتها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في اليائس ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمسئلة الحشر الجسماني وما يتعلق به . وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفاداً منه والادراك ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسماني وما يتوقف على التمرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبته على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مداخلية الاول في ذلك تردد * وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكة ومستقلاً في أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة أولاً (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزاء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الغرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقدّم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحمولى فليس معلوماً بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) اذ هي مبنية على مجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة للمادية في المجرّد وامتناع كون الواحد مبدأ لأثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلًا ببعض منها . وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة ليس نصاً في القول بالجواهر المجرّد الذي أثبتته الفلاسفة * وأنت تعلم أن تلك الادلة (١) لا تتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسموع هو الصوت (٢) القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتعرج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعرض (منه)

بكيفية الصوت الى الصياح بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين النائتين من مقدم الدماغ الشبهيتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء الفارغ للصياح الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصياح الذي هو تموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني { قوله بكيفية الصوت } الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقرب والبعيد ولانه أكثر انتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) تأتي ^(١) العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضاييق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى والايسر الى العين اليمنى أو بدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحشى فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى أن لا ينحصر كلام الشارح باحدهما ^(٢) جمعا للمذهبيين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جمعا من العلماء على أن المدرك والمبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فبالعرض وجمعا آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات أو الاعم مما هو بالذات أو بالعرض * وعدت الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير ^(٣) * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقا من التكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير ^(٤) على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتوهمة فكيف تدرك بالحس تدبر ^(٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يبعد محسوسا ولا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعشى الى ادراك عماء

(١) قوله تأتي العصبتان أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يبعد محسوسا (منه) (٤) إذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشترط لا ينافي الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) { ٥ } وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الاجسام تركيبها أيضا (منه) { ٥ } وجه التدبر أن المبصر ههنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها { منه }

الى الحيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للطعوم ووصولها الى العصب (والامس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة البرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطالع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلام تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلاً * فان قيل أليست الذائفة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالتذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لا متاع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالجلين^(١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حينئذ بيانية وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالزواج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفرد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالزواج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبطائه الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائفة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن السامع والمخبر كزيد قائم يسمى خبراً لا قضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نفي بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر^(٢) الذي يكون نفس الامر ظرفاً^(٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها. وذكر للواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامر تام من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

{ ١ } لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالجلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المائلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا يرد { منه } (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولاً (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافيه بالضرورة { منه } (٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور . وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده . لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوم التخصيص^(١) تأمل (قوله فان الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أو صح التفسير به * وجمله تعليل لتقييد الخبر بالصدق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل اذ ليس مركبا تاما وان كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع^(٢) فلا حاجة الى ذلك التفسير لاجراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الايقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الامر الخارج عن القوى الدراكة وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعبر عنها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الاول ظاهر مشهور . وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينافيها شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق . فكما أن تلك الاشياء واقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة . فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية . فالأشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس بأي بذلك الوجه في نفس الامر . فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ . فعلى الاول إن لفظة ماعبارة عن المحمول . وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الفرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وان كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلتها ليس كذلك . الا أن يقال ان القيد خارج عن القيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا الخ) فيه أن الاضافة يحتمل أن تكون بيانية الا أنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه من غير ضرورة . وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعنى فيثبت كلة ماعبارة عن الاتبات والنفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فإشارة عن ثبوت المحمول أو انتفاءه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة

{ ١ } لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والا لا استدرك التقييد منه { ٢ } الايقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضى الشارح اذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاوّل مرضى السيد قدس سره (لكتبه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الحالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة . والاول أقرب وإن كان أبعد * فهنا أمران . الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وإنه ليس إلا بالأخبار . والثاني

(قوله لا يتصور تواطؤهم)

فيه اشارة الى أن منشأ

عدم التجويز كثرتهم فلا

نقض بخبر قوم لا يجوز

العقل كذبهم بقريضة

خارجية (قوله ومصدقه الخ)

أي ما يصدق ويدل على

بلوغه حد التواتر يعني

أنه لا يشترط فيه عدد

معين مثل خمسة أو

اثني عشر أو عشرين أو

أربعين أو سبعين علي

ما قيل بل ضابطه وقوع

العلم منه من غير شبهة *

قيل عليه العلم مستفاد من

التواتر فثبت التواتر به

دور * وقد أجيب بأن

نفس التواتر سبب نفس

العلم والعلم بالعلم سبب

العلم بالتواتر وهكذا حال

كل معلول ظاهر مع العلة

الخفية مثل الصانع مع

العالم * فان قلت العلم من

غير شبهة معلول أعم فلا

يدل على العلة الخاصة *

قلت عدم الدلالة عند من لم

يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

الذي هو مقطوع الصدق ^(١) والالم ينحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً بينافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجمع اليقين ^(٢) كافي العلوم العادية (قوله توافقه على الكذب) لا قصداً كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقاً * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصدقه) أي ما يصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكانه آلة كونه صادقا . وحاصله أن الضابطة ^(٣) وما ^(٤) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقبيه يقينياً * وفيه اشارة الى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا ما لا أمر دونه خطر القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيـد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم أو الاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبدهة أو بالقطع . وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وإن كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع . ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذکور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي ايجاب التواتر للعلم معلوم بالبدهة (قوله فانا نجد الخ) تنبيه لاستدلال . فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا بمعنى أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أننا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالأخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الاضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجويز العقل بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصير الماء منسجناً ويتناول ذلك ما تجرى عادة الله تعالى على ايجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا يتنافي العقل لتحقيقه عند تحقق ما هو سبب له عادي (منه) (٢) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه) (٣) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وإن كان في نفسه أمراً مطرداً ومنعكساً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيرى للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة ههنا القانون (منه)

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن إلى أنه نظري * لانا نمنع التوقف أو هو من قبيل القياس الخفى العقلى كما فى القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظرياً حينئذ يكون قوله لأنه يحصل الخ استدلالاً * والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الخ) أنت خير بأنه لا مدخل فى البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لأنه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فغير معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة إلى جواب المعارضة فى المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به بلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لأنه نزل دعوى البدهاة مجرى الدليل * والظاهر أن الخبر ههنا بمعنى الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى فى الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع فى معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة إلى المعارضة فى المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة إلى المعارضة فى المقام الثانى أعني أن العلم الحاصل به ضرورى * وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثانى مدلل بقوله لأنه يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى ^(١) أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى إلى مرتبة اليقين ^(٢) سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن إلى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة لتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى)
وقع فى التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فنوهم
منه ان الخبر بمعنى الاخبار
واضافته الى المفعول فاحتيج
الى تمحل بتقدير فى قوله
واليهود لكن بعض
النصارى مع اليهود فى
اعتقاد القتل كما أشير اليه
فى الكشف فلا حاجة الى
التحمل (قوله فتواتره
ممنوع) بل لم يبلغ أصل
الخبرين بقتله حد التواتر
وعرق اليهود قد انقطع فى
زمن مختصر وبالجملة تخلف
العلم دليل العدم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صديقاً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الأحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الافراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم
بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إقاده العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الاحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً
كالسفساطية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولا تنتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ)
الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لا يوجب الخ تأمل (قوله قلنا^(١) الخ) اشارة الى جواب
المتعين * أحدها عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني ايجاب جواز كذب كل واحد جواز
كذب المجموع مستندا بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضعا للسند بقوله كقوة الحبل الخ
(قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد في المقام الاول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة
وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الي
سومنات وهو اسم ضم كان في بلاد الهند * والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة^(٢) ولا يجوزون
على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب
الي السمن والبراهمة الي برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت في
الالف) قد عرفت ما فيه^(٣) (قوله مكابرة وعناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا اظهار
الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل * والعناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام
صاحبه دفعا لالزام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته^(٤)) بيان حاصل المعنى لا تفسير
قوله المؤيد^(٥) ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام أو بالقول
بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقيد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح
المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي) الآية^(٦) حيث قال الرسول^(٧) من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(قوله ربما يكون مع
الاجتماع الخ) فيه اشارة
الى عدم الكلية لكنه
كاف في الجواب والتحقيق
ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة المسبب والخبر سبب
الاعتقاد وأما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه
ولذا قيل مدلول الخبر
هو الصدق والكذب
احتمال عقلي

(١) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدرج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل اشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو
لخفائه في التصور (منه) (٤) انما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث
هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مرسلته (منه) (٥) وانما أخذ المصنف لفظ
المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان
معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل
عليه السلام (وكان رسولا نبيا) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان
أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول
بمعنى المفعول الا نادرا والارسال الامر بالاغلاق لمن أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب * واعتراض عليه

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقيل الرسول من يأتيه الملك (٢) بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * ثم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) (٣) اللام في قوله لتبليغ للغاية والعاقبة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزهة عن العلل الفأئية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معا * وكذا أراد بالأحكام ما يعم المتجدد وغيره وسواء كانت الأحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالاختصاص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في اثبات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مخرج البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثمانمائة وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) (قوله والمعجزة) قد يقال التناء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الاعجاز في الاصل اثبات العجز استعير لظهوره ثم أسند الى ماهو سبب العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

(١) أي نبي لا كتاب له بقربنة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفاهيم المعنوية (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر * منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام وخمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والنوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

بأن الرسل ثمانمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمقتضى أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة { قوله أمر خارق للعادة الخ } قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا نقض بالفرضيات

وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه بما يترتب على (شخص) أسباب كلها باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السموم والأتري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالدوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة انبيه ولا يقصد بها الاظهار وان لزم *

قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري *

شخص لم يعهد مثله من مثله فالامر يعم الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لفاعل إلا هو أولان من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى بالنبوة * على أن مادة النقص لا بد أن تحقق ولا يكفيه مجرد الفرض ^(١) * وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر أن فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الامر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواثيق * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والإشارة إلى أنه معتبر في حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بدله أنه نبي الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو ^(٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أو لا (قوله يمكن ^(٣) التوصل ^(٤)) إنما اعتبر الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وإنما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر ^(٥) فيه) أي في أحواله ^(٦) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان ^(٧) * ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل ههنا ما يعم

قلت ان القوم قد عمدوا
الارهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لاعلى
اتها معجزات حقيقية
(قوله يمكن التوصل)
هذا الامكان هو الامكان
الخاص فعنى التعريف ان
الدليل ما لا ضرورة في
طرفي التوصل أى يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذه امكاناً عاماً
من جانب الوجود أى
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى المنتبئ النبوة أو الساحر وقصد إظهار الامر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخلق ذلك في يده عادة لثلاث يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمنتبئ بخلاف من ادعى الألوهية وقصد إثباتها إظهار الامر الخارق فإنه قد يخلق الله تعالى في يده ذلك الامر لأنه ليس محل الاشتباه (منه)
(٢) المراد من المتلو ما تجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص *
ويحتمل أن يراد به العلم المقيّد بجانب الوجود (منه) (٤) أى ما يجوز أن يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أى بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد إلى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه)
(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه)
(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بالمثل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام * فان قات التعريف يع المعقول والمفوق مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) اشارة الى أن المرضى هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لاحدها بطريق عكس النقيض * وانما ذكر الضمير^(١) تنبيهاً على أن للصورة مدخلا في الانتاج كالمادة * والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر . وانما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يعني عن هذا القيد لان معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه * وظني أن نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشي هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية * لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا ينفك

(١) أي أورد الضمير منه كراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل بالتعميم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبري الذي يصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها وانما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي المضدبة وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القرينة لا يصح للقرينة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

(قوله فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوده يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعمم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي

قصد به التصديق واما

ما يظهر على يد مدعى الالهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان

صادقاً فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سائر ما فالوجه في ايجابه لعلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً (قوله فلتوقفه على الاستدلال)

قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً * نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته

فبالثاني أوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً * واما أنه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * تم كلامه * وانت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر^(١) مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بياناتها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر^(٢) (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعني الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف * تم كلامه * وانت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله واما كونه موجباً لـ) (اعلم) أن ههنا ايضاً^(٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجوه المذكورة في بيانها إما استدلالاً كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر (قوله أي عدم احتمال النقيض) في الحال فقط لافي المال ايضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحى بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبيناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

{ ٨ - حواشي العقائد اول } ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغوز كره اللهم الآن براد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لا تخلو عن مداخل الوهم لان الوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل الحشى والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * تم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبات (قوله وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد * والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات آخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة^(٣) أو عن الاثنين^(٤) ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في السكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٥) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول^(٦) أو لخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار * والحصص المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالالهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٧) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازماً غير مطابق أو ظناً ان لم يكن جازماً أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الاوصاف الثلاثة لا يجموع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالى والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتم الملازمة المذكورة (منه) (٦) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الامور المذكورة (منه) (٧) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيض حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يفيد العلم لمرور الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالها * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الألفاظ وكونها كلام رسول الله * والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلال * فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يخص في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الإجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد^(١) الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الأحاد عن الرسول خبره^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله أن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسموعاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي سمعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم إلى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن * فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لاجمالاً ولا تفصيلاً أما إجمالاً فظاهره وأما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والأفهام بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث إلى الخبر المتواتر وغيره من الأحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الأحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالمرتبة ما لا يفيد القطع مع الانضمام إلى الخبر بالنسبة إلى عامة الخلق بخلاف الدليل فإنه مع الانضمام إلى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة إلى العامة ولذا اندفع الندافع بينه وبين مقاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقل إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والافهذ الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) إنما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل إذ الوجه في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول. وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

أن وجه دلالة هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كفاي الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢) بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يؤهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله فحكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقى والمسامحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطؤهم على السكذب بالأدلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام أن أمي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالى وبالمتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجية الاجماع^(٣) وذلك ثابت بالأدلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الأدلة الدالة على حجتيه * استدلالى الغزالي رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر الى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض الحبيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الاخراج عن البحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الأدلة هو الاشارة الى وجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقاً بأن^(٤) الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الأدلة الخارجية دون مائت في نفسه^(٥) * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه ومائت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر (لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ افادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة والواصلين اليها من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الامر الخارج المتفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لا يفيد بدون مدخلة الامر المتفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجية الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غرزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع^(١) وقد يقال ان حقية الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن الاعتبار في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل وافادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تنضر في البحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم النوراني اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل الحشوي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة * تم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان ما مر مني على أن العقل ملاك الامر وسليطان القوي الدراكة^(٤) في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مرّت الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد تخص بالنظرية ولا وجه له (قوله غرزة) أي التي جبلت عليهم افطرتهم وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل الحشوي والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * تم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدلل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كمدليه مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل الحشوي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالى أو نحوها اشارة الى العموم * تم كلامه * وقد يقال ان قوله ومثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ)
ان قلت هذا مناف لما مر
في وجه الحصر من ان
العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى
آلة له وأما حمل الغير
على المصطلح فبعيد (قوله
وقيل جوهر الخ) هذا هو
النفس بعينها والعرف
واللغة على مغايرتهما فلذا
قال وقيل (قوله سبب للعلم
أيضاً) عدم تقييده
بالضروري أو الاستدلالى
أو نحوها اشارة الى العموم
ففيه رد للفرق المخالفين

(١) اذ مقدمتا دليل إفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانعتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفساد بالفساد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية علي ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعديدات (قوله فيتناقض) لان هذا نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه ان افادة الالتزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول

بينهما بين^(١) كما لا يخفى (قوله لما فيه من خلاف السمنية) وكذا الحال في المتواتر^(٢) * وقد يقال ان هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الاولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية^(٣) كما لا يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن ارسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية والمهندسون أنكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض اذ لا خلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانعتم) من افادة النظر العلم في بعض النظريات الالهية لان هذا النفي أي نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الله تعالى^(٤) وصفاته حكم في الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي * وتخصيص محل النزاع بالاحكام الايجابية^(٥) الالهية مما لا وجه له^(٦) * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية^(٧) * لكن بقي أن هذا إنما يرد عليهم اذا ادعوا العلم في هذه المسئلة * وأما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد في افادة النظر للظن وانما الخلاف في افادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة هرباً من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم تقيض مدعى الخصم^(٨) والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على ما في شرح المقاصد أن يقال ان ما ذكرتم ان افاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً^(٩) في الجملة * وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالماً من المعارض * وأنت خير بآئه على هذا لا يتجه ما قال الفاضل الحثي

(١) اذ الكلام في التصريح بعنوان السبب اند الحكم به اجمالاً * وأنت خير بآئه على هذا ان كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لا يجب ان تكون مطردة فلا يرد ما قيل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً تأكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الانسان بحصيل المطالب النظرية * أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافاً للسمنية * والكلام الذي نقل عنهم تقريري (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الارجاع الى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالالهي (منه) (٦) لان مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الاعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لانه لا يلزم ان يكون المحمول من الاعراض الذاتية بل يكفي ان يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) الا أن يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن افادة بطلان مذهبنا لا تستلزم اثبات ما نفي تدبر الا ان يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه)

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا إنما ينفي العلم بالافادة لانفس (٦٣) الافادة لكن القائل بنفسها قائل

بعلمها والمنكر ينكرهما معا
وهي توجيه آخر لكن
لا يسهل المقام (قوله اثبات
النظر بالنظر) أي اثبات
افادة النظر بافادة النظر
وذلك لان القضية الكلية
أعني قولنا كل نظر مفيد
مشملة على أحكام جزئياتها
فاثبات الكلية بالنظر
المخصوص اثبات حكم ذلك
المخصوص بنفسه * وقد
يقال معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل
فيه * وقد زيفه الشارح
في شرح المقاصد ولم
يلتفت اليه هنا (قوله
وانه دور) أي توقف
الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور (قوله
والنظري قد ثبت بنظر
مخصوص الخ) حاصله انا
ثبت الكلية بشخصية
ضرورية ويجوز أن تكون
الكلية نظرية والشخصية
ضرورية اذا لم تؤخذ
بعنوان الكلية ليسلزم
نظرية المحمول فيها أيضا
فاللازم اثبات حكم هذا
النظر من حيث انه نظر
بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه *

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد
أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * تم كلامه * وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم
بما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لا يقال هذه شبهة من قبل
السمنية ففقد العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه ^(١) لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر
مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب
على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا
أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم
ثبوت نقض ما ادعي المنكر ^(٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر)
أي اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين ^(٣) (قوله
وانه دور) أي اثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل
نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بافادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم
الكلبي وهي من فروع ذلك الكلبي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلبي بضم الصغوي
سهولة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم * ومن هذا
ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف
الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور
(قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من
الاخبار ^(٤)) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم)
وقوله عليه السلام في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأةين بمنزلة
شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار
الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو افادة النظر الصحيح للعلم معبراً عنه بعنوان
النظر ملحوظاً على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على
اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلاب
فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ
من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أوفي أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج
الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة
الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدغ عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالعالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بافادة العلم ضرورياً لاحتياج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل افادة نظر من الانظار للعلم على ماهو المدعى عند الامام أعني بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ماهو المدعى عند الآمدي قلنا أن افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لأن الاشتراك في العلة المتقضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه. وعبارة الكتاب ناظرة إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر كأنه قيل المدعي كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه^(١) في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن أنبات المطلوب^(٢) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بافادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على افادة النظر الخصوص في نفسه لا على العلم بافادته حتي يلزم الدور لأن الموقوف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر^(٣)) كان الاول إشارة إلى المعنى اللغوي للفظ البداهة. والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به ههنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل شيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المسببة وليس على اطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الاول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجمعه تفسيراً لاول التوجه لا يلزم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعالم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضرورى في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهما لافا لاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضرورى يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من افادة النظر في بعض النظريات الالهيات لأن هذا التقي من نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الإيجابية الالهية مما لا وجه له * وقد يقال أن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما اذارئ نارا فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما اذارئ دخاناً فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي أعم من الاستدلال لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال لا اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالتصديق والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق

(قوله ويفسر بما لا يكون

تحصيله الخ) كلمة ما عبارة

عن العلم الحاصل بقرينة أنه

قسم من أقسام العلم الحادث

فلا يلزم كون العلم بحقيقة

الواجب ضرورياً * لكن

يرد عليه أن بعضهم أدرج

الحسيات في هذا التفسير

لتوقفها على أمور غير

مقدورة لأن علم ماهي ومتى

حصلت وكيف حصلت

فكيف يدرجها الشارح

في السكبي القسم له *

وجوابه أن الشارح حمل

التعريف على نفي دخل

القدرة وذلك البعض

حملة على نفي استقلال

القدرة ولكل وجهة هو

مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل ^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان المسمى أي من العلة إلى المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الاتي يعني أن المشهور إطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا خفاء في أن ما مر من تفسير البداة بقوله من غير احتياج إلى الفكر ^(٢) والحكم على ما ثبت بالبداة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الاكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلال (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسير لي للصراف (قوله فلا اكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ^(٣)) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل ^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر ^(٥) يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد ^(٦) . إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه . فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه العديل أي الحكم بالاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توقف الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالأحاساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العقب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى إذ لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويفسر الخ) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار . وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكية دون الايجاب والسلب . أو يقال إن الضروري يوهم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل الحنفي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة إذ لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حملة على نفى استقلال القدرة * تم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر . وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة إلا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة * وأيضاً أن مثل ما قيل في الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لا نعلم ماهي الخ لا يفيد ما ادعاه اذ عدم العلم (١) لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم في الحسيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت (٣) ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير تأمل (قوله فن هنا جعل الخ) أي من اطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصریح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسماً له * وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك ان تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً ونقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من نقيض الأعم المطلق فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسماً منه لان الأعم

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف تخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتي يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

ما يحده الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يحده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخير الصادق ونظر العقل * ثم قال الحاصل من نظر العقل نوعان * ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء * واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة * وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء يوجب كون الاخص قسماً منه بناء على ان القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا مخلص عنه إلا أن يقال أنه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد القسم * قال الفاضل الحاشي وليت شعري كيف تخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * ثم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخييل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختيارى وجعله ثانياً متناولاً للاختيارى في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحسيات والتجربيات والحسيات فكأنه قال لاشي من الضروري باختيارى وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لاتنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكير) الأولى الاقتصار على ذكر تفكير وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعنى ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل الالفاظ وأن هذا القيد للتخصيص لان الالهام بمعنى الاعلام بازال الكتب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور * وقد يقال لا بد من قيد من الخير لنخرج الوسوسة * والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فألهما خجورها) الآية * والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الالهام ههنا بمعنى الاعلام بازال الكتب وارسال الرسل * ومن ههنا ظهر لك

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سبباً مستقلاً غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلامه الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة الالفاظ منشأً للتوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركات أو السكليات والمعرفة بالبساط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالتزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة (فالعالم) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملم لا يكون إلا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق بالإلخبر ولو كان الإلهام سبباً لا يكون إلا للامر الحق ^(١) (قوله وأما خبر الواحد الخ) إشارة إلى جواب دخل مقدر فكانه قيل حصر الأسباب في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد أن العلم مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا مايم الظن ^(٢) والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور ينافي هذه الإرادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح نمة حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لا مايشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال ههنا فكانه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ماينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على مايم الظن والتقليد خلاف العرف واللفظة ^(٣) تدبر (قوله فالعالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحاتم لما يحتم به . ويسمى به كل جنس موجود من حيث انه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أولاً * وقد يخص بذوي العلم ويقال للعالم اسم لذوي العلم . وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للقدر المشترك . ووجه الجمع تؤيد الثاني ^(٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضى في باب التعريفات (قوله من ^(٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس إنما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس إنما هو باعتبار الافراد المتدرجة تحتها . ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى النسبوت قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكانه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

- (١) أي الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول السكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم متناول للسكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان ونحوه التبويض (منه)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم^(١) به * قال الفاضل المحشي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * تم كلامه * فحينئذ نخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي^(٢) حملاً على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والكل غير جيد * والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به * يعنى ليس المراد جميع^(٣) ماسوي الله بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشف هو اسم لسكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه^(٤) * تم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قيل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعاً لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بأوضاع والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قيل العالم جمع لا واحده والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشف ان العالم لما كان مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البواقي رعاية لما هو المشهور في السننهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)
إشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما
هو المشهور والا يلزم
الاستدراك (قوله يقال عالم
الاجسام الخ) إشارة الى
أن المراد ماسوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس
بعالم بل من العالم وإلى أن
العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل منها
وعلى كلها لأنه اسم للكل
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصاً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضاً خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذى العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تصف (منه) (٥) أجيب عنه بأن اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٦) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل وفرد الجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الأحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فإنه ليس تحتها طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فإن تحته وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلذلك أفرادها * وهذه النكتة أشار بها الى الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد السكلية والشخصية وبايراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام نعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع السكلية لا مطلقاً فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والأرض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بحديث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على أن الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع أجزائه) أي بتمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم لكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة ^(٢) بل مخصوصة فلا تكون مسألة الفن إلا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الأجزاء الجزئيات وإنما عبر عنها بالأجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء إذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد إذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً لبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الإشارة إلى أن العالم وإن لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال إن المراد بالأجزاء أجزاؤه جزئيات العالم ^(٣) وإضافته إلى العالم لادنى ملازمة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى أن كل واحد من أفراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وإن كل جزء من كل فرد من أفراد العالم محدث * وأنت تعلم أن هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وإن كان لا يخلو عن التكلف تأمل ^(٤) (قوله من السموات وما فيها) ^(٥) والأرض وما عليها (إشارة إلى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وأفراد الأرض بناء على أنها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقية الوجود بالعدم ^(٦) وإليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقريته قوله بالنوع إذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا إذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما إذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من أن يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خبير بأن إثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع)
المشهور أن الصور النوعية
العنصرية قديمة بالجنس
حتى جوزوا حدوث نوع
النار مثلاً * لكن يشكل
ببقاء صور الاسطوانات
الأربعة في أمزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان
الشارح مال إلى هذا أو
أراد النوع الإضافي

(١) المراد بالجميع الكل الأفراد أي كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لأنه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوي الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أي العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو يصار إلى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لأن الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري لا على أجزاء أفراد الموضوع (منه) (٦) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الأرض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أي يخرج الخ ناظر إلى أن الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لاي معنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا ففرض وكل منهما حادث لما سنيين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع لتحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذي يقوّمه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز لان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقوّمه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول لفتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيزاً كفى سواد الجسم أولاً كفى صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به . وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه ققام بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوت له لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف

(قوله ثم أشار إلخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الغرض الاصلي منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر أن المراد باله ليل مصطلح أبواب المعقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين وعرض واليه أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام فى بيان الحدوث طويل إلخ (قوله أى ممكن) بالامكان الخاص لثلاث يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة إلخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أى العين أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض^(٤) ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحشى من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض^(٥) قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بعين * ثم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أولاً بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلية ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمراً اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يتمتع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين فى موضعه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته فى الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه معنوى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لاجباً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيده القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة فى الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقص باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أى ماله قيام بذاته من العالم (لما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء لتتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسمامة بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لافعلا ولاوها ولا فرضاً عقلياً (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) يعنى البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجانب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً الى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع

فان الاشتراك لفظي وكذا الحال في عدليه تأمل (قوله أى ماله قيام بذاته) الاول مرجع الضمير الى العين الذى في الاعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ما له الى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه ان هذا من قبيل اثبات الذات بالآثر المختص به الآن يكون من الآثر المختص به محل الحادثة (قوله يعنى العين) يعنى من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لافعلا) بأن يؤدي الى الانفكاك الخارجى وزول به الاتصال الحقيقى وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا اشارة الى الفرق بين الوهمى والفرضى على ماهو المشهور فان مدار الوهمى على تميز الحس فحيث يعجز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمى اذ أمر الوهم منوط بالحس بخلاف العقلى اذ ليس دائراً على ذلك اذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الحس بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب السكلى ويقال ان كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع قال المحقق الرازى في المحاكمات . والحق عدم الفرق بينهما . ولك أن تقول ان عدم الانقسام العقلى كافى في التميز فما الفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الاشارة الى اقسام القسمة بتامها وانتفاءها بالمرة * لا يقال ان ههنا أقساماً آخر مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمى بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قال الفاضل الحاشي رحمه الله أى مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * تم كلامه * ولا خفاء في أن السكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى وفرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممنوع^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه ان الفرض ههنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجاوز العقلى والمنتهى هو الثانى وأما قلنا مطلقاً لان الملاحظة في ضمن الإيجاب السكلى لا تتصور بدون التجاوز * وقد يقال إن المنتهى هو الفرض بمعنى التجاوز العقلى دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثانى (منه)

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * (٧٣) لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل

على حدونه يتنافى فرض
المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهرين مجردين محتمل
فلم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لانا
نقول الفرض بيان حدونه
بجميع أجزائه المعلومة
وعدم بيان حدوث المحتمل
لا يتنافيه . واحتمال المركب
في المجردات مما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
المجردات فإن أكثر الناس
قائل بها فلذا لم يلتفت إليه
(قوله خط بالفعل) أي
مستقيم لان اللازم هذا
وان كان مطابق الخط بالفعل
يتنافى الكرة الحقيقية (قوله
وذلك انما يتصور في
المتناهي) يرد عليه ان العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها . وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من
تعلقات قدرته (قوله والثاني
الخ) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الاقتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل مفترق
واحد جزء لا يتجزأ .

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ
بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الابدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولي والصورة * وأقوى
أدلة اثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تناسه الا بجزء غير منقسم اذ لو حاسته
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الاول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي
الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقتلها وذلك انما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال ان الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو انسانية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فانه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية ^(١) لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعدد النفس من الماديات كما أنها تعدد من المجردات
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقية أن لا تكون
كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدر الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقتلها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا يتنافى وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور في
المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو احدهما
فقط اذلو ^(٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة ^(٣) فلا معنى للقلة والكثرة الآن لا يكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ماقاله الفاضل الحشي يرد عليه أن العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * تم كلامه *
والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والابحاد (منه) (٢) وببطله أيضاً ماقالوا في برهان التطبيق من
أن أحاد إحدى الجملتين إذا طابق أحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن
حيث الزيادة معاً بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الزيادة فهو متناه من حيث الانتقاص
ولهذا يقبل القلة والذرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ ١٠ - حواشي العقائد أول } اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت
الاقتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق قاله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانما غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لالى نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة النبي أيضاً

والقلة التي يترتب عليهما العظم والصغر ويستلزمهما لالى مطلق الكثرة والقلة تأمل ^(١) قوله ليس لذاته (بان يكون الاجتماع مقضى ذات الجسم اقتضاء تاماً لا لذات الاجزاء) قوله والالما قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف المقضى عن المقضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله قاله تعالى قادر الخ) في تقريره على ما فرع عليه تأمل ^(٢) قوله (لان الجزء الخ) ببيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فينثني يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي ^(٣) وان أريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولى للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كافي صورة التخلخل والتكاثف ^(٤) والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما يعي الوهمي والحقق مما لا يلتفت اليه * ولوقيل ان الصغر والكبر فرع تنامي المقدار وتناهي المقدار بوجوب انقطاع القسمة * قلنا مسلم ^(٥) في القسمة الانفساكية دون الوهمية * ولوقيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفساكية ولهذا بطل مذهب ذيقرطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل
في الحركة فلا نقطة فيه *
قلت تلك القضية مهمة
لا كلية فان نهاية أحد
سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا
المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد المقصود لان الخردة التي فرضنا عدم تناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شيء آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شيء (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمره * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهوى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل^(١) بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل برهان التطبيق^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض . ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فينبذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن ادلة النفي ليست بمثابة ادلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف^(٣) ثمره) فيه ايهام لطيف (قوله المؤدى الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرّت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد^(٤)) اذا حشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها ثانياً بعد اعدامها بالمرّة^(٥) ولا خفاء في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة . على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذيمقر اطيسية^(٦) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على مرّله أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات^(٧)) الخ) اذ الخرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره^(٨)) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عنها * وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد)
لانه في الآخرة فينا فيه
الاستمرار الأولى (قوله
المبني عليها دوام حركة
السموات) أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة المتداولة غير مبنية
على أصل هندسي ولعل
الشارح اطلع على دليل
ينبئ عليه

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شعري ما ثمره الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيمقر اطيس ان الجسم مركب من اجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما فالتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الخرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضراب ان المعبر في العرض هو القيام بالغير وان المعبر في التبعية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعا له في التجيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لاجمعى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على مايتوهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها • قين السواد واليباض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والاكون) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والظاهر أن ما عدا الاكون لا يعرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالأعراض النسبية مثل الالين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ماذا هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث أو الموجود الذي اعتبر مغايرته للذات أو لخروجها بقوله لا يقوم بذاته^(٣) لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز* وما قال الفاضل المحشي وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي^(٤) تأمل^(٥) (قوله والبواقي بالتركيب) من الاثنين أو الخمسة^(٦) (قوله وأنواعها الخ) أي أصولها البسيطة^(٧) إذا المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنهما طعم واحد كمال المجاورة بين حاملهما* ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والفرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة* وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الاشكال (قوله والعفوصة) نوقش في كون العفوصة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية* ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عدم المطلقة العامة من الموجبات (قوله لا يعرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب^(٨) على ما يقتضيه أصل الاشاعة

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٣) وهذا لا يلائم قوله أو مختصاً (منه) (٤) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذ العرض يوهم الحدوث والتحيز (منه) (٥) وقائدة قوله ويحدث الخ اشارة الى الرد من اشترط في حدوث ما سوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا إما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لاسها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاطهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو منذهب بعض منهم

(قوله)

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثاً بالضرورة) اذ القصد الى إيجاد الموجود متمتع بدبهة* واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان فتجاوز مقارنته للوجود زماناً والحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر * أن قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي* نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لانزوال علته (قوله فان كان مسبوقاً الح) لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحوادث

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فمقول السكل حادث* أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة* وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث* أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة . وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بعد خلتها في الجملة فلا يلزم منه كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الح) دفعاً للتسلسل (قوله يكون حادثاً) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلازم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم* واعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازمانياً ولا برهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم* قال الفاضل الحنفي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لانزوال علته * تم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى الممتع بالذات وأياً ما كان يتمتع زوال عدم الحادث بطريان وجوده . أما على الاول والثالث فظاهر . وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور لانزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية* على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقاً الح) قال الفاضل الحنفي لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث* تم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة^(١) واعلم* ان الحركة والسكون على ظاهر عبارة عن الكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه^(٢) أو في حيز آخر . وما له

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معنى العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آين في مكانين والسكون كونان في آين

الى ما قيل ^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * ^(٢) ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السبق الاتصالي أي السبق من غير واسطة * ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض ^(٣) وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا يتمحرك واحداً بمحركة واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية ^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك المحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشخطي * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عندما يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وانبات الأنواع لمطلق الكون ^(٥) إلا أن يراد بالنوع المعنى اللغوي تأمل { قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ } قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثاني في المكان الاول . فاختر بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي رد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآين الثالث لزم أن يكون كونه في الآين الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً اشكال

(قوله الحركة كونان الخ)

يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآين الثالث لزم أن يكون كونه في الآين الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً اشكال

(١) ولا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز ثلاث آتات مثلاً سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآين الثالث سكوناً (منه) (٢) واعلم ان انبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآين بالقياس الى السكون في الآين الثاني سكوناً (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويلها كما أشرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلاهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية بنا فيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضا اشكال^(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضا على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكونا معا . ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جدا . وقد يلزم ذلك اذهم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ههنا ليس الانفس السكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك السكون من هذه الحثية حركة والافسكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكنا) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل^(٢) تأمل { قوله تقتضي المسبوقية بالغير } سبقا زمانيا * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فالافتضاء في حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالافتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل بمرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب { قوله ولان كل حركة الخ } فيه مثل مامر * وقد عرفت ما فيه * وأيضا ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان مقتضى المسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازه لا يستلزم
وقوعه فيجوز أن يوجد
سكون مستمر * قلت جوازه
يستلزم سبق العدم لان
القدم ينافي العدم مطلقا
وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
(٢) حاصله ان السكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فأمر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالسكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكائن الى الموازاة ببعض الآخر منها ومن الين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي أزلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهي لاشي محض على ما بين في موضعه كالزمان { منه }

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الأولى انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالمقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ثابت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثنة أنه ما من حركة الاوقبلها حركة أخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشي من جزئيات كون المتحرك بين المبدأ والتمهي فليتأمل { قوله لان كل جسم الخ } وكذا الجوهر فلا يتجه أن الدليل لا يرد على الدعوى { قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ }^(١) فيه ان المعلوم بمسبق ليس الاتنافي القدم بنفس وقوع الدم ديون جوازه ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافي ذاتياً لا عرضياً وذلك لم يثبت بعد { قوله وهو محال } للزوم خلاف المقروض { قوله وأنه يتمتع الخ } عطف^(٣) على مدخول على { قوله والجواب ان هذا غير محل } هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتفسير الدليل { قوله حدوث الاعراض^(٤) } الثابت وجودها { قوله ضرورة انها الخ } وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض { قوله الثالث ان الازل الخ } منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصله أنه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المنع^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث { ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعى الذاتي فلا بد له من بيان تأمل { منه } { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لا ينافي القدم { منه } { ٣ } ولعل قوله وأنه يتمتع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب { منه } { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض { منه } { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا الملزوم { منه }

{ قوله لا دليل على انحصار الاعيان الخ } والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشي اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على أنه يجوز أن يمتاز بمعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب { قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة } كما ان أدلة تفهيمها كذلك منها ما سبق آخفاً ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب تفهيمه والالغاز أن يكون محضرتنا جبال شاهقة لا تراها فانه سفسطة ويحاجبان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الحيات الشاهقة معلوم بالبداهة لاني لا دليل عليه { قوله حدوث الاعراض } أي حدوث سائر الاعراض فحدث البعض دليل وحدث الآخر مدلول

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فاللازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصل وأما بالوجود الظلي الغير الاصل فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكل الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون مافرضناه جميعاً جميعاً فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحشي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا بمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتقف عند حد والفرق بين^(٤) قائل (قوله الرابع انه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يتخلو عن الكون في الحيز^(٥) (قوله لزم عدم تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحثيات * وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي * والاصوب أن يحجب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية المحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لا يتخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الاحداث فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم قائماً يتم نو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس بمتكلم اذ يتمكن مشروط بالاستداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم ^(١) (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتكلمين غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو مجرد الوهم والفرض * اعلم * ان المذاهب هنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذکور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لاله حار * والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي النطبق على هذا الجسم المتمكن الحال فيه . وعلى هذين المذهبين كل جسم متعجز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولما است الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي إيقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح . هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح * بقي شئ وهو أنه لو قال ترجيح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن ^(٢) لكان أوفق ^(٣) للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) انما فسر به بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بأزاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبة ^(٤) فكانه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شئ) منفصل عن ذاته (أصلا) لاني ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقاً لانه يتألف الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل يتألف الوجوب الذاتي أولا * واعلم * ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه
بالذكر لان الكلام في
الاجسام والا فهو ما يشغله
الجسم أو الجوهر

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي النافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الأبعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الالهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لابد ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم ان هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة مما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم * قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

المباين * لكن يرد عليه

ان يقال يجوز ان لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعد كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومدلولاً

اذ لا يكون حينئذ من العالم

فيلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لحصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان يمكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن ان يكون متمتع الوجود فلو كان يمكن الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له^(٢) * ثم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك ان مبدئ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لان مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع ان الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة لامكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع اليراد لكنه خلاف السياق وطريقة المتكلمين وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه اليراد الا انه أنسب بما مهد من قوله ان المحدث لابد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لابد ان يكون واجباً فآلهما واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه ان لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا محتاجة الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة*

عنها شيء بمعنى ان مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى ان مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ^(١)) لا خفاء في انه ان أريد به ان اقادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى ان بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعده ^(٢) . وان أريد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر ^(٣) ان مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو اشارة الى) فيه ان كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لا محتاجة الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء الخ) يعني ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه ^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً اذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى انه لا يستند شيء من الممكنات بالفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جملتها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل ^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت مافيه * وههنا اجاب عن كثيرة لا يليق ايرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تعين ان تكون خارجاً عنه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعداً جداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقديم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وانما قلنا والظاهر لانه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لمعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد ان تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن نبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر ان أمر الافتقار بالعكس * واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الاول من الجملة الاولى بازاء
الاول من الجملة الثانية والثاني بالتالي وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية

(قوله ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق) البرهان
السابق يبطل التسلسل في
جانب العلل فقط وهي
لا تكون إلا مجتمعة وهذا
البرهان يعرّف جانب العلل
والمعلولات المجتمعة أو
المتعاقبة وبه يبطل عدم
تناهي النفوس الناطقة
المفارقة أيضاً لانها مرتبة
بحسب اضافتها الى أزمنة
حدودها وما ذكره بعض
الافاضل من انها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتيب أجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بتناهي
الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

والمفروض انه علة له فيكون طرفاً له فينتهي اليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الادلة) الدالة على
بطلان التسلسل واثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في اثبات الواجب مسلكان
الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد أو غير متناهي الافراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة
من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القليل * الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلول فيجعل ذلك^(٢) حيثئذ مقدمة لاثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فان قيل ان التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بان لا تكون إحداها جزءاً من الاخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا
ان التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل
كذلك * واعلم ان التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادها على
سبيل التفصيل . والتطبيق بهذا الوجه يعرّف الموجود والمعدوم والترتب وغير المترتب والمجتمع
والمتعاقب لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي
شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادها كذلك *
وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في
الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجتمعة . فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الامر وذهب الحكماء الى أن الامور المنقضية من الامور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر . وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق مالم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لتطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر . ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية *
قيل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدودها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة
فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط
والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات اثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على انها حادثة والحادث لا يلاحظ مالا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه
والامور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية وتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المنتهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم* ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لأن معنى لا تنامي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهائياً لا يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم* وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين أحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان* ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ماهو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في السكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ بالتساوي في السكم من خواص المنتهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحادها في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة ذلك لعدم التناهي لاجل التساوي^(٢) (قوله وتنقطع الثانية الخ) لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحادها عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالسكمية والجزئية^(٣) (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل. وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين. والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواقف^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهائياً له مفصلاً* قال الفاضل المحشي لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المنتهية داخلة تحت علمه فإن الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتعات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لا تنامي الأعداد الخ) توضيحه

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المنتهي تفصيلاً لا مجتمعاً ولا متعاقباً فينقطع في حد ما ألبتة* ولو سلم عدم الانقطاع فلاضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً* ونظيره نعيم الجنان هذا* لكنه يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المنتهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتعات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لا تنامي الأعداد الخ) توضيحه

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لا باعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في السكم من خواص المنتهي ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المنتهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور* فإن قال هذا دخل على السند الإخص* وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بأن تكون إحداها كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الألهيات (منه)

يقال أنها غير متناهية معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه* وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لافي الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على السكالم بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواحدين صانعا قادراً والاخر بخلافه * فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ذات واحدة محل تأمل *
الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان

الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدها فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * والجواب انا

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحيث أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزها أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدها وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم الفرعية (١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنامي المقدورات بل بعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والاي لم الجهل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت فقيه تردد (٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مررت الاشارة الى أن قوله والحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب وماله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها (٣) . وأراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذنه ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط (٤) تأمل (٥) (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (٦) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج (٧)) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسب به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية دون الإيجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة و ارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستند اليه (منه) (٧) فلزم العجز ولا خفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

نقرض التعللين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعللين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا ندافع بين تعليليهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هتاهنا الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد ان

فالتعدد مستلزم لا مكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يتدفع ما يقال أنه يجوز أن يتفق من غير تمانع

ما يستند إليه تعالى من صفاته تعالى والى إمكان المعلول وإن لم يكن مستنداً إليه تعالى فما لا يستلزم العجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في الإيجاد الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي أن الاحتياج إلى الغير في الفعل والإيجاد هل يستلزم الحدوث والإمكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحشي وههنا بحثان * الأول النقض بأنه لو فرض تلقى إرادته تعالى بإعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فما أن يحصل كل من مقتضى الذات والإرادة وإنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فإنه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك أن إرادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البحثين بحث * أما في النقض فمتنع لزوم العجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الإرادة لأن ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى للالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المتنافي للالوهية ولا شك أن عدم القدرة على إعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجز الغير إياه ومن قبيل المتنافي للالوهية كما لا يخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي إن كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلية ما أسند إليه من صفاته من غير مدخلية المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتنامل (قوله فالتعدد) أي إمكانه على ما يقتضيه الأسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف إليه والحال اللازم على الأول إمكان اجتماع الضدين أو إمكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لأن إمكان الحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وإنما الكلام في الذاتي * وقد يقال إن المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله أن لم يقدر على مخالفة الآخر) فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الأمر الاجنبي فيلزم العجز المتنافي للالوهية ^(١) (قوله وإن قدر لزم الخ) تفصيله أنه إذا أراد أحدهما أمراً حركته زيد مثلاً فما أن يقدر الآخر على إرادته ضده أولاً * وكلاهما محالان * أما الأول فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضد فما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعني إرادة الضد * لا يقال لأنسلم أن إرادة الضد هي إرادة ممكن حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير متمتعاً بسبب انتفاء الشرط لأن الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهر لك أن اللازم على تقدير التمكن أحد الأمرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يتدفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا

كان عجزاً يلزم أن تقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم
بأن طاعة الفاسق مرادة ولا
تحصل * قلت العجز تخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونهم مشيئة قسروا لجاء
وهم لا يقولون بالتخلف
عنها وأما المشيئة النفوسية
فلا عجز في التخلف عنها مثل
أن تقول لعبدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولعلنا بعضهم على بعض) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة * لا يقال : الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعاً لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي بعدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه والإرادة لاتعاق بالمتنع لذاته (قوله حجة اقتناعية) يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا تفيد الا لظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقتناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقتناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية ^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن العادة إلخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به إثبات للظن (قوله لجواز الاتفاق إلخ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم تثبت مساواته * وحل الجواز ههنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسلم حينئذ بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن نقيض التالي وهو عدم إمكان الفساد ممتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو المعجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال الملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكأنه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً ^(٢) بطريق السلب الكلي ^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لا يبني على الظاهر بل يفصل ويتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر* قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الآله لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلا متنازع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث (٩٠) فلأنه ترجيح بلا مرجح* ويرد عليه أن التردد إما على تقدير التمانع

التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع*

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي* والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع* لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء* قال الفاضل المحشي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود. والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال* تم كلامه* وقد يقال إن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الإمكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل* وبالجملة فكما أن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من التعدد وعدم الإمكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور* وفيه انقضاء الإمكان لا يستلزم العجز المتنافي للالوهية بخلاف إمكان التمانع* ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الإمكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد أصلا بل من قبيل ضم الأمر الأجنبي لما هو المستقل في الملزومية بخلاف التعدد مع الإمكان فإنه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم* لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

الفرضي حينئذ يرد منع الملازمة لأن وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق حينئذ يمكن اختيار الأول وكال القدرة في نفسها لا ينافي تعلها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض إرادته تكوين الأمور إلى الآخر ولا استحالة فيه* والتحقق في هذا المقام أنه إن جمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقتناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إذ

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الإمكان مع التعدد لزوم الإمكان له حتى يلزم إمكان التمانع الذي هو فرع الإمكان (منه) (٢) وأيضاً بقي أنه إن أريد بعدم الإمكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التمانع أو وجوب العالم وإن أريد به الامتناع بالغير فيرجع إلى ما يقال* وأيضاً يلزم على الشق الأول الإمكان بالغير كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو أن لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم نقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم نقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الإمكان من التعدد لزوما قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد النقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد التمكن فيهما* فالحق حينئذ أن الملازمة

قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرها إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا* ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال

على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه^(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب^(٣) الآن يرد بالوجود المنفي الوجود الخاص^(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ماهو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما ان انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على مامر من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو المعجز وفيه ما فيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتقائين الواقعيين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لا كرمك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوم ظاهراً عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المعبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للفتة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ماهو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كاد دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتقائين الماضيين مقررين لكن يعمل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لم المقصود أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلاً عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يرد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بعين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سببية أحد الانتقائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتقائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فينبغي تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها . ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الامر بالعكس * وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت * وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فظنره الى السبب بحسب الخارج * وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المعتبر في الدلالة لزوم السكلي كما هو رأى أرباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وأرباب الاصول * وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً * وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجى فسلم . وأما اللزوم الذهني فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهني . الا أن يراد بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات * ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود * وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره^(٢)) واللائق تخلف المعلول عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي^(٣) خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالتراادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة ركل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزء منتف ب سبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فهما) الآية انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أعم * وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصرّح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلووا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد . والقول بإمكان الصفات يتنافى قولهم بأن كل ممكن فهو حادث . فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتنافى بالحادث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتي والزماني

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب ^(١) بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث ^(٢) . ومثبت من كون الذات مختاراً إنما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلووا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلووا الخ (قوله الى مخصص) ومرجع لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) بمعنى انه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل الحنفي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لا يخافه في صحته على أصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير التمييز وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التمييز والعرض لا يستقل بالتمييز حتى يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينا في التوحيد . والاي يلزم امكان الصفات فينا في قولهم كل ممكن محدث أو القول بقديم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزوم الامر الاول وان كانت ممكنة لزوم الامر الثاني . بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة ^(٣) اذ لو قلنا بقديمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا يتنافى

(١) وقالوا إن الإيجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال * وأنت خير بان دعوى ان الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحث من قيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصرّح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكها عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تبجدها

وفيه رفض. الكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحى) القادر العليم السميع البصير
 الشائى (أى المرید لان بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع
 ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها
 نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
 عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
 ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يشترط الى محل يقوم به فيكون ممكناً . ولانه
 يتمتع بقاءه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ
 معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خير بأن هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالتقديم
 في الزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن البرهن هو المجموع دون كل واحد * على ان المذكور في
 معرض الدليل هو التنبية (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ^(١)) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع
 والبصر مما لا يستدل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * واعلم^(٢) * ان المقصود ههنا بيان
 جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيبيح بيانها
 مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناعي غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا
 نسلم انها نقائص مطلقاً * ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالأضداد اذ الخلو عن
 أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها
 أكمل ممن لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علواً
 كبيراً . ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالأخفى^(٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات
 المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
 فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه^(٤) * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن
 التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعالم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر
 التوقف^(٥) (قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

(قوله بان محدث العالم على
 هذا النمط) يعني ان تصور
 الواجب بعنوان انه محدث
 لجميع ما سواه على هذا
 النمط البديع والنظام المحكم
 يجعل الحكم بثبوت هذه
 الصفات بديهياً * فلا يرد
 ما يقال محتمل أن يحدثه
 بالوسط المختار الصادر عنه
 بالانحجاب وانحجابه بلا قصد
 لا يدل على العلم ولا غيره
 لان ذلك الوسط من جملة
 العالم فيكون حادثاً فلا يصدر
 عن القديم بالانحجاب * ولا
 يخفى انه انما يتم اذا لم
 يقتصر على بيان حدوث
 ثابت وجوده من الممكنات
 ثم ان اعتبار النمط البديع
 والنظام المحكم له مدخل
 في بديهية الحكم والا
 فيمكن أن يستدل بحدوث
 العالم على القدرة والاختيار
 وكل قادر عالم وحى وظاهر
 كلام الشارح يعى السمع
 والبصر لكن في دلالة
 الاحداث على وجه الاتقان
 عليهما تأمل

(١) لا خفاء في ان دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي
 في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا لانه محدث العالم المشاهد على الوجود المذكورة وكل ما شأنه
 كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع
 دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادي موجودة
 قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في ان اختلاف العلماء في ان علة البقاء علة
 الوجود ناظر الى التباين حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها
 لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف
 على الاذعان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
 معجزاته (منه)

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز . والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني . ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمتعوت كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض * نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة . وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * تم كلامه * ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان . ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء في الزمان الاول متفق عن نفس الامر بالمرّة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجد الخ) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ * وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة الى التقصص الاجمالي * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) إشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزيف دليله بأن الضرورة العقلية حاکمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقاءها . وأن الفرق تحكم بحث اذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله لأن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس بالحركة . والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام في وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية . وفي عبارته تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الانواع ليس بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على أن أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية ^(١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه متركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهوى

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بانضمام التشخص الاعتباري من غير أن يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على)
ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده (وعلى
ان هذا الزائد أمر موجود
في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو ممنوع أيضاً (قوله كما
في أوصاف الباري تعالى)
يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في
أوصاف الباري وقد دفع
بان التفسير لقيام العرض
لاطلاق القيام وأوصافه
تعالى ليست أعراضاً ولذا
حكموا ببقائها وعدم بقاء
الاعراض (قوله وان
انتفاء الاجسام الخ) هذا
ردا جمالي لدليلهم وحاصله
ان ما ذكره استدلال
في مقابلة الضرورة لان
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس بأبعد عند العقل
من عدم بقاء الاعراض
فبقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافى موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع قائماً بمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والمتحيز

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالابعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا يحتاجه الى الجزء^(١) وكل محتاج ممكن* وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث* وأما التحيز فلأن المتحيز لا يوجد الا مع التحيز* والتحيز حادث لما مر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث* وفيه ان هذا مبني على ان التحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين* ولان المتحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج أمانة الحدوث* وفيه ما فيه^(٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره^(٣)* لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيبيح من قوله ثم ان مبني التنزه على قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متحيزاً) الاولى بدله ان يقال أو مادياً في عدل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع* هذا هو المشهور^(٤) . وانما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقريضة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القريضة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً* أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ماهو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة* لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص* وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافى موضوع فالمانع حينئذ من الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى* واعلم* انه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود* واستعمل الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله قائماً بمتنع) أما سمعاً فلمقدم ورود الشرع به وأما عقلاً فلا يهاجمه لما عليه الجسم من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلاثة أقاليم^(٥) (قوله مع تبادل الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون يمكناً وأن يزيد وجوده الى ماهيته ووجوده الراجب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يتجزأ أخفى الاشياء خطايي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ آثار وافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهاب الجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج الثنائي للوجوب. فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لان ذلك

وذهاب الجسمة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال أن الجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يجزى أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق النعم وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالأذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذن بالتترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالأذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الأشعري وأما على ما ذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الألفاظ من غير توقف على الأذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلانا على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر وأنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الأجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير متممة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمته التركيب بخلاف التبعض * تم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنزير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضاً لانسلم ان الأذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنزير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمته التركيب بخلاف التبعض

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

(قوله لان معنى قولنا

ماهو من أي جنس هو)

صرح به السكاكي وغيره

وهذا المعنى هو الذي نفي

عنه تعالى * نعم لها معان

آخر مثل السؤال عن

الحقيقة أو الوصف ولا

يتعاق غرضنا بذلك * لكن

يرد أن يقال المعتبر في

الماهية هو الجنس اللغوي

لا المنطقي وهم يعدون البشر

مثلا جنسا فلا يلزم

التركيب (قوله والبعد

عبارة عن امتداد الخ) يعني

ان البعد عبارة عن

امتداده نوعان عند القائل

بوجود الخلاء وأما عند

أصحاب السطح فله النوع

الاول فقط وهذا التعريف

للبعد الموجود ويعلم منه

البعد الموهوم بالمقايسة

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في التبعض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح ^(١) . وأما المائية ^(٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي ^(٣) وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زبدوعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخيص والتعين أيضاً تعسف وقوله لان معنى قولنا الخ اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصل للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي ^(٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا يجب تعالى منزله عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم في الموجود وبالعكس فتحتمل عقلي لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقات الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقات الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهماً كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً ^(٥) (قوله

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ماسيأتي من قوله ولا يشبه شيء (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنها ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها ياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل البشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) (٥) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٦) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادي مكاناً ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان متجزاً * قلنا الممكن أخص من المتجز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد . فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التجزي فهو انه لو تجز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلاً للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلى ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر . وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والظغيان

المتكلمين (أخص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الحيز الخ) وما مر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعنى المكان ^(١) دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز) نوعاً أو شخصاً لا امتناع التجز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد ^(٢) وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل * (واعلم) ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ^(٣) لما مر ولانه أخص الاشياء وأحقرها . وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون الناقص جزءاً لا يتجزى وأن يكون المساوي مساوياً للحيز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ * ثم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي ^(٤) ولو قال التجزي لاستلزامه الاحتياج بنا في الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقصية * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان . وعلى الثاني ليست الانفس المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته مجدداً وتغيراً تدريجياً كان أو دفعياً حتي يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً . نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه . وأما أنه زمني أو آني واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه العديل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز)
هذا مبني على وجود الحيز
وهو خلاف مذهب
المتكلمين (قوله فيكون
محلاً للحوادث) لان الحصول
في الحيز من الاكوان
والا كوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين
(قوله اما أن يساوي
الحيز أو ينقص أو يزيد)
هذا الترديد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والافلا
يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في
جميع المذاهب * ثم ان
هذا الدليل مبني على تنافي
الابعاد والجزاء أن يساوي
الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم
التجزؤ حينئذ لكن
الكلام في لزوم التناهي
(قوله باعتبار عروض
الاضافة الى شيء) فان
الدار المبينة بين الدارين
علو بالنسبة الى ماتحتها أو
سفل بالنسبة الى ما فوقها

بالبغ وجه وآ كده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام* ثم ان مبني التنزيه عما ذكرنا على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه* ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره* ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك* وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث* وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيقتصر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

(قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب* ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضاً صفة الكمال هي العلم التام والندرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب

وبين الحصول معه بون بعيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمبتعض والمتجزى (قوله) والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما انه لما علم انه واجب علم انه قديم* ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جملة الواجب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث* ويرد عليه أن عدم الاتصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الايجاب الكلي لا يستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً* وقد يدفع بأن عدم الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقص بالهوى العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات وأيضاً إن الهوى متعين فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام) وقد تمتع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة وحل النزاع هنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

كإل تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعمانهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبيناً له في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبيناً للعالم في جهة فيتجزئ فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهياً * والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ابشاراً للطريق الاسلام أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين * وجذباً لضبع القاصرين * وسلوكاً للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا شياً من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في الخلقوات

(قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة) مثل
قوله تعالى (تخرج الملائكة
والروح اليه) وقوله عليه
السلام ان الله خلق آدم
على صورته وقوله تعالى
(يد الله فوق أيديهم)
(قوله أو تؤول بتأويلات)
بأن يقال المراد بالعروج
العروج الى موضع يتقرب
اليه بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة
وغيرها ومعنى اليد القدرة

مقدر كانه قبل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لانها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن كل موجودين فرضاً اما متماسان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني أن الدليل العقلي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلام) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيد به الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لعطف قوله تعالى (والراسخون في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المتنافي للوجوب بمقتضى التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في الجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مرت الإشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وانما أتى بلفظ كل تنبيهاً على أن الاعتبار هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لاسد أحد الطرفين كما بوجه قوله بحسب يسد أحدهما مسد الآخر

(١) وفيه بحث لان هذا اذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان الشخص فلا (منه)

بحيث لا مناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجاز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا اثباتاً ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمر في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما بقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة مثلاً بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء

(قوله بحيث لا مناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل {قوله موجود وعرض وعلم محدث} ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين^(١) (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على ما فرع عليه تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل الحشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يرد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب أن الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفریع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما يقوله الخ) من تمام كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل فعني المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

- (١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشتراك الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وافقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أردت به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانياً * وقد يقال (١) إن هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (٤)) بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من الخشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه) سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف يتصور التماثل) اذ التماثل فرع التعدد والتعابر بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا خفاء في أن ظاهر عبارته مشعر بأن كل ما يتعلق به العلم تتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك ونخصيص الشيء بالموجود بل الموجود الممكن لا يجدي نفعا إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات تأمل (قوله وافقار الى مخصص) خارجي (٦) إذا الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلاً * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمتمتع بالنسبة الى القدرة * ثم كلامه * ورد بأن مقتضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته ببعض وجب ثبوتها للكل والا لزم تخلف مقتضى عن مقتضى والتراجع بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما يتم لو كان مقتضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعددهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه علماً وقادراً ولا خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفى شمول العلم والقدرة إما بنفى الاصل أو بنفى الوصف أي الشمول * وفيه ما لا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أعياره على وجه يتمتع حمله على غيره * واعلم * أن معنى

(قوله نقص وافقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمتمتع بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم النجم بان في ساعة كذا خسوفاً وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد لا معلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدركة لان الكاف يفيد معناه قلنا ايراد قوله مثلاً لان مثبت المماثلة ليس مقصوراً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل ألفاظاً مترادفة

قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أنه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الأشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الأزل إلى الأبد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والأحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالأمور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي لا مათوهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد وهو المعلول الأول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط فاعل آخر وإن كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الأفاضل المحقق الطوسي (قوله والدهرية) قوم يسندون الحوادث إلى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعاً وراءه فنسبوا إليه (قوله أنه تعالى لا يعلم ذاته) لأن العلم نسبة لا تحصل إلا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التغاير الاعتباري كافٍ في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في أبكار الأفكار حيث قال في بحث الإرادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على المغايرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهره إلى حيز وحرك العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة أنه لا إلح) تمسكاً بدليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا يتنافى العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف واللغة وأنت تعلم أن هذا وماسيأتي من قوله وأن صدق إلح بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الآن يكفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل ألفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى محبة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أنه أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يحملون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا خفاء في أن هذا يؤدي إلى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعالم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله فثبت له صفة العلم إلح (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغيراً بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان^(١) صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لثلاثتهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو* وفيه أن التغير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب* وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة* ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه اثبات^(٣) ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له* وأما ثبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض^(٤) فلما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالمياً وقادراً ومتكلماً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه^(٥) فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل بطلانه اذ الوجود الرباطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه^(٦)* وبهذا تبين لك دفع ما قاله الفاضل المحشي ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم* ثم كلامه* وأيضاً ان التردد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول* وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به* وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

(١) أن كسرت الهمزة فالعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالعطف على أن كلاً من ذلك ويحتمل العطف على أنه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مبادئه والا لزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرته الى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لا سواد له * وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعلماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً ان بناء الكلام هنا على رأى الشارح ليس على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الامور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به ^(١) لا يليق بمبحثنا هذا ^(٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى انه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحث من غير مدخلة شئ آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في ان هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا ينافي صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كانه قيل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من ان لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ان صفاته عين ذاته) مرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحث لا الى ان هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لا يقال نفي الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لان الثابت بالنص ليس الا كونه عالماً وقادراً الى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبتته الشيخ الاشعري ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنص عليه اثباتاً ولا نفيًا تأمل (قوله الى غير ذلك من المحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته ^(٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشئ الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول ان اللازم أحد الامرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) *
ان قلت لعل مرادهم
انه عالم لا علم صفة حقيقية
له * قلت ياباه قولهم بان له
عالمية لانها ليست صفة
حقيقية أيضاً وكذا قولهم
عالم بالذات وعلمه عين
ذاته وعالميته زائدة (قوله)
ودل صدور الافعال المتقنة
على وجود علمه (فيه
تأمل بل المدلول هو اضافة
التمييز والانكشاف التي
تسميها المعتزلة عالمية وقد
قال صاحب المواقف لا تثبت
في غير الاضافة (قوله
ويلزمكم كون العلم مثلاً
قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد
المفهومين هو الحال وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس بمحال (قوله
وكون الواجب غير قائم
بذاته) لهم أن يقولوا
حقيقة العلم في شأنه تعالى
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا يخفى ان قوله
وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ
العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فبالثمانية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقدمرت الإشارة في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا إن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله أنزع الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد راء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام^(١)) ومريد براهية حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار به إلى أن الجواب ضمني لأن الغرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية^(٢) إذ نفي الغيرية مستقل في الجواب لا مدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال إن نفي السينية سواء كان الغرض هنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمر ين لا يليق أن يجعل مسألة الفن فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحد الأمرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة * ويجاب بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السباق أن لكل واحد مما ذكر

(قوله أشار إلى جوابه)
بقوله الخ) إنما لم يقل
أجاب بقوله لأن الجواب
النام نفي المغايرة بين
الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض
والمصنف قد اقتصر على
الأول لكن أشار إلى أن
التعدد فرع للتغاير وبه يعلم
الجواب بالنسبة إلى
الصفات أيضاً إذ ليست
مغايرة ولأن الغرض
الأصلي هنا بيان حكم
الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له
في الجواب (قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء)
ولك أن يحمل كلام المصنف
على أنه لا يلزم قدم الغير
فلا محذور لأن المحذور
تعدد القدماء المتغايرة
لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعاً وإنما حل
الشارح على ما ذكره لشهرته

فيما بين القوم

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزومهم أن تكون الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فملى هذا أيضاً يلزم الاستغناء عن قوله لا هو (منه) (٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله لكن لزومهم ذلك) * قيل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفراً بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفراً أيضاً ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات * على ان قوله تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان إلهنا ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقاييم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثُر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل *

مدخلا في فقره وليس كذلك (قوله لكن لزومهم) (الخ) قيل التزام الكفر كفراً لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس (١) * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقاييم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أباً وابناً وروحاً قدساً (٢) ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبلاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكان الاقاييم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقاييم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا انما يتم لو حل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والمكائنية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة هي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالحجر مع انشاء عند المكائنية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الالف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة * وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقاييم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبلاقنوم الصفة * وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الحكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من

(بالنسبة)

قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الحكم المنفصل وكلام الشارح مبني

على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات يبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لاخمسثان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالأولي أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفعها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لثلاث يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية * ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والاشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا وإثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة إلى ما فوَّق في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في اللزوم أو هو من قبيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لا يتصور الخ) يعني إذا قالوا بتكثُرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغير على عدم التكثُر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثُرها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالأولي أن يقال الخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الاثبات القدماء المتغايرة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فثلاثا يلزم كون الواحد الحقيقي قابلا وفاعلا إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكمالها وانفعالها من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فثلاثا يلزم تعدد القدماء أن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث أن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تتصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة إلى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الاشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها ثلاثا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورهما عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب نقصاً بما سوي الصفات * وفيه ما لا ينبغي على المتأمل الذي (قوله فان قيل الخ) حاصله أن الغيرية

(قوله فالأولي أن يقال الخ)
وقد يجاب أيضاً بأن القديم
هو الأزلي القائم بنفسه
ولو سلم فالكفر تعدد
القدماء بالذات لا المطلقة
ولا يخفى أنه لا يوافق
مذهب المتكلمين (قوله
وأما في نفسها فهي ممكنة)
قد سبق ما فيه من أنه
يخالف ما اشهر بينهم من
أن كل ممكن محدث أي
مسبوق بالعدم (قوله
والكرامية إلى نفي قدمها) *
يرد عليه أنهم قالوا بقدم
المشيئة والكلام وفسروه
بالقدرة على التكلم فالتفريع
المذكور غير ظاهر

(١) وهو أن فوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلاثا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب نقص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكمال فأت خبير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحث من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لفاعل مختار (منه)

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتخاذ المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبهاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة * وأجيب بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يفايريه ثوبه (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الأزلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالق الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

سلب العينية فرفعهما معا ^(١) رفع التقيضين ^(٢) وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولما يلازمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح ^(٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وإن كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الغيرية فبطل الجمع وإن صح المنع ولعل هذا منشأ التفسير بقوله أى يمكن وفيه تأمل (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما ^(٤)) من الالهانيين وهو معتبر في الغيرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ عدم يتنافى القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز * وفيه أن النقض بالمثال المذكور إنما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقلع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * ثم كلامه * وأنت تعلم أن الأولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة اذمادة النقض وإن لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لأن الفساد الناشئ من فرض الحال لو كان سبباً لفساد التعريف لا يرفع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأجمال والتفصيل اذ لا قائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن منبأه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فإذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه أن رفعهما معا محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع التقيضين * لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين بهذا المعنى غير متمتع فإن زيدا المعدوم ليس كاتباً ولا لا كاتباً * لا نقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بجزأبادي (منه) (٣) لأن الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التقاير فإنه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو أن الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مساحقة كما لا يخفى (منه) (٤) أى تعريف الغيرين بأتهما موجود أن يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله بخلاف الصفات الحديثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات الحديثة للذات وهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات الحديثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تميز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالحل بان يعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والافتيك تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى * على انه يرد عليه التشخيص

بخلاف الصفات الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع الحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون الحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمتم المغايرة بين الجزء والكل يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المتبعة عشر مرات ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فاذا وجودها وجوده وغاية ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزءا من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع أنهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف الصفات الحديثة) كانه قيل فلتكن الصفات الحديثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات * نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية الممتعة الانفكاك لكن هذا ليس أمرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزاءها من الاعداد المتدرجة تحتها * وأيضا يقولون ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضا * وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أوحادنة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع ^(١)) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الي أحد الجانبين في شيء لا بد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما تصف به الجانب الموافق له كما ان عروض العدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت أن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تميز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر عندهم من أن كلمة أوفى التعريفات للتقسيم دون الترتيد ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسما من الحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فالعني حينئذ أن قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بأن يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فاتجه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لا يكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد الحدود وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي نفعا تأمل (منه) (٣) وحاصله ان ههنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب والابن والاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم

(قوله ر سدا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

في الوجود وقسم آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال (١) على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوجيز فأخذ الوجود بدل عدم مما لا يجدي نفعا اذا ملها واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون مايم طر في المتغايرين * وفيه مالا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحديثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لاعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولا على ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى انه يمكن تفعل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالاً في نفس الامر لا بمعنى التجوز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بنية بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) * قال الفاضل الحنفي أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر * ثم كلامه * قال قدس سر في شرح المواقف اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطبقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتفعل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلاً مطابقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشئيين أصلاً لانه ان لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) إشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

- (١) اذ التردد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين معاً فلا يكون التردد بين أحوال افراد الحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أولاً (منه)

ولغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجير فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغيائه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذا لا يمكن عطفه على ماسبق الابتحال تقديره وينقض أيضاً باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي التفسير وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

للتبقيين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد^(١)) بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق^(٢) كما سبق في أول الكتاب * تم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلبي كلى مفيد بان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلبي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد (قوله مع ان الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكل للجزئاته (قوله مع اغيائه) أي كائناً معها أي مأخوذاً ومضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وفائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

- (١) فيه ان الظاهر منه أن صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة^(١)) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات^(٢)) أى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما^(٣) ممكنا كان أو ممتعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ مقتضى العالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعث فوجب علمه بالكل^(٤) الا أن علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند^(٥)) تعلقها^(٦) بها^(٧) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات

عند تعلقها بها) سواء

كان قديما أو حادثا فان للعلم

تعلقات قديمة غير متناهية

بالفعل بالنسبة الى الازليات

والمتجددات باعتبار انها

ستتجدد وتعلقات حادثة

متناهية بالفعل بالنسبة الى

المتجددات باعتبار وجودها

الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشترك المعنوى أى يكون العلم بمعنى صفة يحل بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشترك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام واردة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية ملح تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى القوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٥) والا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعاً الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعاً الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعني والباء للسببية وهذا القيد ظاهر يفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواق الصفات أظهر وانما عدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تعلق تنكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيدا دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن ههنا^(١) ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها^(٢) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الازل متعلق بأن زيدا سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه الجاث (الاول) ان الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل * وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) ان الازلي يتمتع أن يزول ويطرأ عليه العدم فكيف يزول التعلق الازلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الازلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الازلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نمنع الانتفاء بل هي بحالها اذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين بالمصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلي إذ التعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرحى عند الشارح مذهب الاشعري النافي للتكوين * وقد يوجه بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا أن للقدرة مدخلاً تاماً وانها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكانه هو لها أيضاً كالازلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وانما زاد البصحة تنبيهاً على أن ماهو من لوازم الحياة هي

(١) قوله ومن ههنا ذهب الخ اذ يرد انه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالنقيضين وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)
(٢) اذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عن اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لان العلم بأنه وجد انما وجد عند تحقق انه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بتحقيق فليس هذا الا التجهيل تدبر (منه)

(قوله تؤثر في المقدورات)
بماها يمكنه الوجود من
الفاعل وأما الوجود بالفعل
فهو أثر التكوين عند
القائلين به حينئذ تعلقات
القدرة كلها قديمة وأما
النافون للتكوين فتعلقاتها
قديمة عند بعضهم بمعنى
أنها تعلقت في الازل
بوجود المقدور فيما
لا يزال وحادثة عند
الآخرين

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للانكشاف التام وإن كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فله علم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدد ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السمع

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوى العزيز * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال إنهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم)^(٢) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفعل الحاسة بانطباع الصوت^(٣) عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * واعلم أن المشهور أن الاشاعة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الاشعري في الاحساس أنه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار أن ادراك المحسوسات علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سمياً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فأنهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوها غير العلم ولكن المنقول عن الامام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي^(٦) عن الاتصالات الجسمانية فنند الشيخ لأحاجة في ذلك إلى صفة أخرى

- (١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الافراد فإن كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاختيار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لأن غاية القرب منافية (منه)
(٥) فأنهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه أنها سمعية لا مدخل للعقل في إثباتها (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات)
 حدوث التعلق في القدرة
 على مذهب من لا يقول
 بالتكوين كما مر آنفاً (قوله
 توجب تخصيص أحد
 المقدورين) عند
 تعلقها به * واعترض
 بأنه ان تساوى نسبة
 الارادة الى التعلقين يحتاج
 الى مخصص آخر في تسلسل
 والا يلزم الايجاب * لا يقال
 الارادة صفة من شأنها
 صحة الفعل والترك فيصح
 التخصيص مع استواء
 النسبة * لانا نقول الكلام
 في وجود تلك الصفة
 لاستلزامه الترجيح بلا
 مرجح (قوله وكون
 تعلق العلم تابعا للوقوع)
 تحقيقه ان العلم التصوري
 عام للوقوع وغيره فلا يكون
 مرجحاً والعلم التصديقي
 بالوقوع فرع الوقوع
 والوقوع فرع الارادة
 المخصصة * وبه يندفع قول
 الحكماء التابع هو العلم
 الانفعالي لا الفعلي * نعم يرد
 أن يقال يجوز أن يكون
 المرجح في أفعاله تعالى هو
 العلم بالصلحة وليس ذلك
 فرع وقوع الفعل ولا
 مخلص الا ببيان وجود فعل
 يتساوى طرفاه في المصلحة
 من كل وجه

لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في
 الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
 وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا
 عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليتأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث)
 متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق
 القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل ^(١) (قوله وهما عبارتان الخ) لافرق
 بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله
 تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ)
 عند تعلقها به تعلقاً حاداً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد
 الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والاى وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافي
 الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه ^(٢) * ولوقيل
 اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلاً لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة
 للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً
 الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فالملازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة
 مسامة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحت فلا تظهر
 حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعري
 هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شئ بوجه من الوجوه *
 وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلقين
 لازم الارادة ومقتضى ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضى الفعل بحيث يستحيل
 الترك حتي يلزم الايجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا
 لا يجدي نفعاً اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين * وقد يجاب بالترام
 التسلسل في التعلقات ومنع استحالة فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل
 على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل ^(٣) (قوله
 وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري
 النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاماً وانها ملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل
 يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار
 لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن
 عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي
 والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

وفيا ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنها التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * تم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعنى ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور^(١) وعدم صلاحيته للمخصصة والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * تم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصوراً فعام على^(٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقاً كان متأخراً عن الارادة لان التصديق باي امر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الاجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تنبيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساء وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريداً أي فاعلاً على سبيل الفصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفى * قال الفاضل المحشي * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * تم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفي في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة اطلاق فيه (قوله انه امر به) ومالا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

، قوله انه ليس بمكره ولا ساء * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح تخصيصاً لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريدان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم اكن الكلام على التحقيق

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص الحدود لا يفيد قلنا مراده أن في الحد قيداً

مخصصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وأنت خير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) * قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكبرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ * ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة أثبتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فتدبر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة ازيلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعاً من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لا من من في الارض كلهم جميعاً) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجلء عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالآثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الاثر المترتب على الصفة ازيلية كما قيل (قوله وذلك) أي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابياً وهو المطلوب بالدلالة على مخاطب بالعبارة أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان تحصل له صورة ما أخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأن مدلول الكلام الخبري لا يكون علماً تصورياً^(١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضعاً والا فلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايراً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجب بان الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسى وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواتراً * وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتمييز والانكشاف بخلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسى الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضاً ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجشي رحمه الله والذي يخطر بالبال ان يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقاً لاتصورياً والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهية (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لاطهار عصبانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع الفطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة ألبتة ولا يجحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وأنت خبير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وأيضا أن الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد بمرآحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغايرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجده في أنفسنا ليس شيئاً منها وفيه ما فيه وأيضا ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقي فسلم لكنه لا يجديه نفعاً وان أراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل المحشى واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صيغة الامر لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضماً والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو أراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان أراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى يتكلم به ثانياً * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلق بمعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل المحشى قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمثل فتأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه الخاص (منه) (٢) بل نقول لا استفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمثل فتأمل

في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة الى اثباتها وقسمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الخبالة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلاميه تدافع * تم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه ^(١) اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات ^(٢) الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام ^(٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور والمتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعد أن يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلم مطلقا سواء كان بطريق الانصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والتكلمية على ما اتفق عليه السلك من المليون تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخير سابقا لثلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفية كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فأنجيل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فقير مقبول ولم يقدّم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الخبالة واما عند الكرامية فحدث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ففي الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقى النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالي وأنتم لستم بتقدرين على الإثبات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال ان ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الخبالة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

(صفة) أى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرس انما ينفي التلغظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم أولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعنى السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكرر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان الكلام هو المعنى النفسى أو المؤلف من الحروف والافلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر ^(١) * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى ههنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) اشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكية دون السلب والایجاب ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خيرا وبآخر أمرا أو نهيا * قال الأمدى في أبعاد الافكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا أو نهيا أو غيره من الاقسام فأثبتته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكررا وأنواعا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايحاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لمسا أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خير أن الابق به نفي جميع الصفات أو رجوع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لا دليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة اليها غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكرر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه ايهام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجترار على القول بحدوث القرآن بأي معنى

كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته * واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل * وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم جعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزمًا على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلاً وأنه قطعي البطالان *

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعمل وجوده بدونها * قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا اقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعيب والاخبار في الازل بطريق الخفي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصبرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابنه فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان

الضروري تدبر (قوله لا يعقل وجوده بدونها) إذ الكل لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلنا انه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكرر كثيراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكاً ومتعجباً الى غير ذلك فينبغي مجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا اقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل معنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فاعل نظر من ادعى الرجوع ليس الا في المبادئ وما هو المدلول بالآثر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالآثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقض * وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعيب وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعيب انما يلزم لو خوطب المعدوم بالآتيان بالفعل في حال عدمه أما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً بالفعل ممن سيكون فلا * على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الأمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما في النفسي فلا بل يكفيه وجود العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كافي طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالا الهام أو باخبار الخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

* ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المثلث الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيماً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بمحدث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه الحادث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموحاً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس * وأيضا فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمرى هذا * ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة * فلا يجبه ما قال الفاضل الحاشي اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهاً (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كفي شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم ^(١) الذي ركب فيه القرآن فانظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ^(٢) (قوله أو عناداً) على ما تشهد به البداة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) عرفاً ولغة (سوى انه متصف بالكلام) وان كان مبداً المشتق وهو التكلم اذ الانصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع والتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعةً وبالتنزيل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعةً الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحانبة لاعلينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفقي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسموعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالالفاظ الخيلة (مقروء بالسنن) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

أُزِلَ منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً يتمتع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من كونه متشابهاً ومحكماً ومنقسماً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجترار على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازاً عن ذهاب الوهم الى النفسي الا زلي (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانعدام الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في اليجاد بأن ذهب البعض الى اليجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لاسيما معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يومهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجد فحينئذ كان البحث لغوياً * وأنت خير بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالتثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أي باشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بالالفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنه والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان للشيء وجودا فى الاعيان ووجودا فى الازهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما فى الازهان وهو على ما فى الاعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والحدوث فالمراد به الالفاظ المنطوقه المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشه كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقه الخ) * يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف * والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(قوله غير حال فيها) أى القرآن الازلى القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام فى الكلام الازلى النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أى ثبت (قوله وتحقيقه) أى تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب فى هذا المقام (قوله ووجودا فى الازهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما فى الازهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو رأى الرازى لآبازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجى الذى هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده فى الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازى ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار الوجود المجازى الذى هو فى العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل الحشى وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله * تم كلامه * على ان اطلاق القرآن على الخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال فى توجيهه قوله فالمراد به حقيقة الموجوده الخ أن الملحوظ فى هذه الصورة ذاته الموجوده فى الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمضى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال فى البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المازيدي رحمه الله فعنى قوله تعالى (حق يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خص باسم الكليم)
قال بعضهم خص به لما
سمعه من جميع الجهات
على خلاف المعتاد

ينافي ما اشتهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله ان المعنى الازلي لما لم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أى للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآناً ولا يجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكلف حتي الصبيان متحققة * ولكن بقي الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فموسى^(١) عليه السلام) كانه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه في الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور المازيدي والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل في الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الغزالي في الوجه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة ذاته بلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتي الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن النفي كفر اتفاقاً سوى البسملة في أوائل السورة فان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) اشارة الى بطلان التالي وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام الى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على ان سماع كلام القديم ليس من جنس كلام المحدثين (منه)

(قوله انما هو باعتبار دلالة الح) * (١٢٨) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منة لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في

المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً * وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) * ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام باسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص مخصوصه مجازا فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكّل الفرق حينئذ

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الإعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه يذهب الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسبب من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الح) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله انما هو باعتبار دلالة) بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) رتباً زمانياً بان يكون وجود المتأخر مشروطاً باقتضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفي الترتب المذكور دون نفي الترتب مطلقاً كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلاماً فوجود الالفاظ المترتبة وضعاً مجتمعاً وان كان مستحيلاً في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التاليف بها مجتمعاً لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعاً من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذاتها * وبهذا يندفع ما قاله الفاضل المحشي * يشكّل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتيب الاجزاء * ثم كلامه * وفيه أن القول بالترتب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١) * وقد يقال ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الح) أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها الا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتيب {

(مجتمعاً)

بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء

صور الحروف مخزونة ومرسمة في خياله بحيث اذا التفث اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه له قائما به (ازلية) لوجوه * الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما سر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلى بأنه الخالق فلم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث انه لو كان حادثا فاما يتكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد السكل بدون الجزء. والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان عالما لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولا ماقرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثا حقيقة * وأيضا ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس ما نحن فيه منها * قال الفاضل المحشي ولا يخلص الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * ثم كلامه * ولا خفاء في أنه لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المتأثرات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالآثروما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعلوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا حمل هنا الآن يحمل على التساع أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يتمتع قيام الحوادث) مناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضى ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو فيما لا يزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

(قوله ويفسر باخراج المعلوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) * يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجي اتحاد الدليلان * وجوابه أنه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) * يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما يتكون آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به البارئ تعالى أزلا تعاق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه يفعل في مواضع شتى

{ ١ } قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد واحد وان أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا { منه }

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكوّنًا لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبني
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا
بالسنتنا ومعبودا لنا ويمتنا ويحينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

(قوله ومبني هذه الادلة)
كانه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بنى الامر على
التغليب (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال ان التكوين
هو المعنى الذى نجد في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وان لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يتم الموجب أيضا بل نقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى انه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده^(١)
* تم كلامه * وأنت خير بأن مبناه على جواز^(٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل اذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن المحدث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكوّنًا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم^(٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما في ذاته) أو في نفسه فيلزم استغناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخلقية بمعنى الصادر عنه
الخلق والحال ليس الا هذا الآن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وانما لم يلتفت
ههنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للدلالة واشعاراً
بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع انه مجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فالاولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء
الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتج في تجدها الى التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه ان
المذكور في الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أي الذى حصل وثبت (في الازل)
ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل المحشي ويخطر بالبال ان التكوين^(٤) هو المعنى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض {منه} {٢} وعلى تجويز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلية ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد {منه} (٣) وما قيل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم اذ يتعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ما ينبغي {منه} (٤) لعل
غرض المحشي اثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به {منه}

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يخصص أحد الجانبين * ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى
التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده على حسب
علمه وارادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

(قوله والمكون حادث
بحدوث التعلق) أو يكون
التعلق الأزلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا
هو الانسب بالمتن

الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يع
الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف
لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن مابه الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوي القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً
ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع مالم يقر برهان
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فان القدرة الخ) كانه قبل ان يبدأ
الحلق لا يجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القدرة وان كانت الخ (قوله بحدوث
التكوين) أي تجده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن
التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الأضافة لكن مراده غير خفي كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كان
اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وارادته) يعني ان تعلق التكوين في وقت معين على
طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولاخفاء في التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما
في تعلق العلم ففيه تأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال
الفاضل المحشى أو يكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * ثم
كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه انكار الضروري على ما سيصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق
التكوين الذى هو اليجاد بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضروري على ان الانسية أيضاً محل
الجدشة بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعنى المتغير لسائر الصفات وأما انه موجود أو أمر
اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على
أنه لو تم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها الا من
انصف بالعلم والقدرة والارادة بوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له الا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً
على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث
والالزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان اليجاد والاخراج ليس
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاتها حادثة * وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته
لزم تعطيل المصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فلما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول مجذونه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهويولي مثلا * نعم اذا
أثبتنا صدور العالم عن المصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً مجذونه * ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالخاص في الازل مبدأ الإيجاد والانصاف به لانفس الإيجاد (قوله لكون تعلقاتها
حادثة) يدل على ان للقدرة كالعالم تعلقاً حادثاً عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب (١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فلما ان يستلزم الخ حاصله ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح التردد لكن مثل هذا التردد شائع في كلامهم توسيعاً للدائرة وتسكيناً للخضم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله ففيه نظر) جواب عن المنع بإبطال سندية السند
لعدم استلزامه المنع لا بإبطال نفس السند حتي يتجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير
مفيد * لكن بقي شيء وهو أنه يحتمل أن يكون مبني ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث يلزمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتي يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه حين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (قوله ومن ههنا) أي من
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات بمنع
الملازمة مستنداً الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وما يقال الخ) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله
منع الملازمة في قوله فلو
كان قديماً لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق فلما
ان يستلزم الخ وحاصله ان
الترديد قبيح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لشيوع نظائره توسيعاً
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه * على انه يجوز أن
يكون الجواب الزامياً (قوله
ومن ههنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحدوث
ما لوجوده بداية والقديم
خلافه

(قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تمة الجواب وحمل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشي لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا * على ان عدم الغيرية لا يكفيه لزوم من جانب كالعرض مع الحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) * قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لامتثالا وقد عرفت آفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا قد دبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) القدم اما لغوي والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالمهولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل اننا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافة لا يتصور بدون المتضايفين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج الممدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يتدفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو بخلاف فعل البارى تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع المأ كوله ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكمونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خالف وان لا يكون الله تعالى مكمونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب (قوله فلا يتدفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف (١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنتين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لا لعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارى تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض اصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون (٢) تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعنى تقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم ايضا فالعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحاجتهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للفاعل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعرض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان حمل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعدان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الالفاعل والمفعول) فالخبر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الموجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متصلا في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فذا الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجملة مبحث آخر * وأيضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فيتامل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الموجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بآبآت أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى إيجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك حقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقترب مذهب اليه المحققون منهم وهوان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحققاً لآبآت صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لفاعل بالارادة والاختيار . والنجارية من انه مرید بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه مرید بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عينه ولما أراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ما مر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى الفسرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا بد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع إيماء الى أن أصل التكثير ليس أمراً مستحسنأ (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعنى ان مال الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية) من المعتزلة هذا أحد قولي النجارية والآخر ما مر من ان كونه مریداً انه ليس بمكره في فعله ولا بساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكمي من ان

الناطقة بأثبت صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى * وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلاح دليل على كون صانعه
قادراً مختاراً وكذا حدوته اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما
هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً
لديناً في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يطم
ارادته لفعله هي علمه تعالى به ولفعل غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه

تعالى ينفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله رداً لها (قوله للزم قدمه) نقوش بأن صحة
الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض^(١) كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف)
اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة
الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة
ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى اثبات^(٢) الشيء) أنت
خير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة
والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام
كما يقتضيه سابق كلامه لكنه ياباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر
المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لآثار الحاسة كازعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد
انا اذا عرفنا الشمس بمجد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر
من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه
الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم
(قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته
تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله
الفاضل المحشي * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٣) إذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل
محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل
بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك
أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٤) ما يتوقف عليه الاستدلال
بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها رداً لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون
صانعه قادراً مختاراً) وذلك
بحكم الضرورة فمن توهم
توقف هذا الدليل على
ابطال قول الحكماء ان
هذا النظام أوفق الوجوه
الممكنة وأكملها فلمناسبة
الكمال أوجبه المبدأ
الكامل فقد خفي عليه
الضروريات * نعم قد
يناقش باحتمال الواسطة
(قوله بمعنى الانكشاف
التام) يشير الى ان الرؤية
مصدر المبني للمفعول لان
الانكشاف صفة المرئي
ومصدر المبني للفاعل صفة
الرائي (قوله بمعنى ان
العقل اذا خلى الخ) هذا هو
الامكان الذهني وليس
بمحل النزاع اذ الخصم
قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير
متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والاثبات قد
يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صرافته
بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع
بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدلل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان احتجنا الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الآن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدلل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقلى من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان ههنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشتهى الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل الحشى * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضى كون المفروق مبصراً * ثم كلامه * والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس بتسام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص ببعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلة الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلة والامور المحتملة في المدخلة فما لا ثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطابق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم الخ لان المراد بعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل الحشى * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من انها سمعيات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا نفرق الخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضى كون المفروق مبصراً (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلوماتية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتمين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابتناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعزل بالاختلافات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينها * تم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي نفعا فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق الشرطية (٢) واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا يتجه ما قاله الفاضل الحاشي بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود * تم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلة على الوجه المذكور دون نفي المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة على ما فهمه الاكثر أعنى المؤثر * والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كونه إشارة الى جواب دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقيق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها والمدعى هو الصحة (٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لابتناء على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له (٤) * والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل الشيخ الاشعري اذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا يتجه صحة رؤية الامور العدمية من غير ان تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحديث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والمأنسية انما يتصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً ان امكان الشيء لا يعمل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة

(قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعمل الخ ويزد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيدا اندرك منه الالهوية كما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما) * رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فعمل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية * ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسمية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * * * * * رد عليه انه يصح أن يقال ان عدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يتمتع بعدمها والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى شبحاً من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفها وعبثاً وطلباً للمحال والانياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجوديا) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لان ما لا يتحقق في الالعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الاول وفيه شائبة الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به الى تفصيل المدرك على ما هو عليه اذ قد يكون اجمالاً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسمية فان متعلق الموسمية ليس الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحته مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسمية بالنسبة الى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلو عن شبهة والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المتريدي تأمل (قوله لجواز أن يكون الخ) * * * * * رد عليه أن متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية وفيه ما عرفت فليتأمل (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال بالنقل موقوفة على الحكم بامكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب ان التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان ^(١) على ما أشار به الشارح في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلا) فيه مساهلة كما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يصح أن يقال ان عدم المعلول انعدم العلة ^(٢) والعلة قد يتمتع بعدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * ثم كلامه * وتفصيل كلامه ان الارتباط ^(٣) بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع يصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال على الجزم بامكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه) (٢) مثل ان انعدم المعلول انعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول يتمتع لذاته وعدم المعلول الاول ممكن (منه) (٣) وقد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط ممكناً (منه)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأننا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجليل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير * والجواب أن المراد بالمكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجليل فانه ممكن في غير متمتع بالذات وبالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجليل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول ^(١) كذا في شرح المواقف * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها لا بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان مكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته ^(٢) وعدم لزومه لخطابه حتي يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاء (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب الترديد تأمل (قوله بأن كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المستؤل وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجليل المطلق حيث قال انظر الي الجليل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الأدلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر يعني لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركاً تماماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

(غير)

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الصحابة رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على طواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقلية ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافي مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والالجاز أن يكون بحضور تما جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعية قوله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة وبؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا على جهة ^(١)) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور (قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه (قوله لان الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية سائر المبصرات بالمساهية ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض ولهذا قال للفاضل المحشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن هنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا تجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الخيال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعية) عطف على قوله من العقلية يعني وأقوى شبههم من السمعية (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لانسلم أن تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود في ادراك ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود التفي عليه فيكون رفعا للايجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

(١) وفي بعض النسخ لافي جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور (منه)

لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتى انه
لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التمدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع
والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحقيقها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك
بالابصار لتعالیه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستسكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم
موسي عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا لاختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
لافعال العباد كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى السكل واحد وهو المخرج من العدم الى
الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

١ قوله كالمعدوم لا يمدح
الح * * * يرد عليه ان عدم
مدح المعدوم لا شبهة على
معدن كل نقص أعنى العدم
كما ان الاصوات والروائح
لا تمدح مع امكان رؤيتها
ليكونها مقرونة بسما
النقص * والحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التمدح بنفسه
اذ قد ورد التمدح بنبي
الشريك واتخاذ الولد في
القرآن مع امتناعهما في
حقه تعالى

النبي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتى * ولو
سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطبعا مثلاً فمع قيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الأدلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية
الح) فيثبت قلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
عليه السلام ايهم ويحتمل ان يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الح (قوله ولهذا) أي لاجل
امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) اشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا
الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
تعالى منزّه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقدت
كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من
أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر *
قيل هذا إنما يدل على كونه كلم الله لا على رؤيته وأنت خير بان ابراد أنت بدل هو نظرا الى
الرؤية (قوله ولاخفاء في انها الح) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والمشاهدة - نوع
منه فكيف تصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من
الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عدمياً كما قيل

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

(قوله)

لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المتي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للمشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختار والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر، أظهر * الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم على ان مامصدرية لثلاث يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعني المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالماً بتفاصيلها) بحيث يقدر ويتمكن بالحكاية خصوصاً * قال الفاضل الحاشي وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالاً * والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * ثم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خبير بان هذا جار في الكسب أيضاً والفرق تحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولاً الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمية مجتمعة مع العصب في المفاصل (قوله لثلاث يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل الحاشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستقراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضماً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * ثم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

﴿ الى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾

(وهذه تكملتها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالغوا في نفي كون ماموصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تختون وما يأفكون في قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما يأفكون) مجاز دفعاً للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالماً بتفاصيلها)

وأما الكسب فيكفيه

القصد والعلم جملة *

والحاصل أنه فرق بين الخلق

والكسب فان الاول افادة

الوجود بخلاف الثاني

فيكفيه العلم الاجمالي (قوله

بل لو سئل عنها) ولو في

حال المباشرة (لم يعلم) مع

ان العلم بالعلم بعد التوجه

والالتفات قطعي الحصول

وبه يدفع ما يقال يجوز

ان لا يشعر بشعوره أو

ان لا يدوم (قوله أي

عملكم على ان مامصدرية)

ينبغي ان يجعل هذا المصدر

بمعنى المفعول ليصح تعلق

الخلق به ثم تحمل الاضافة

بمعونة المقام على الاستقراق

والا فالمعمول لا يعم مثل

السرير بالنسبة الى النجار

فلا يتم المقصود وأما

ما الموصولة فهي عامة وضماً

وبالجملة حذف الضمير أقل

تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية وبقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التمدح بالخالفية وكونها مناعاً لاستحقاق العبادة * لا يقال فالتقابل يكون العبد خالفاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول بالإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالفية العبد بخالفية الله تعالى لاقتضائه إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الإشراك واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجبت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وإن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) واذ تخلق من الطين كهيئة الطير * والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بإرادته ومشئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بأن الآية حجة عليكم لالكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى المخاطبين فجعل بالمتنازع (٢) قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والأعراض فلو ثبت وصف الخالفية لغيره لفات التمدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالفية مناعاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناطه الاختيار فقاعده أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجر لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فلا اختيار مبني لكل منها وإن تقرأ بالرفع أي ولا ارتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقعاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا القاعية كما بمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط القصر وبأن الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيها هو خالص حقه وترتبهما على الأفعال كترتيب سائر العاديات على أسبابها فلهذا لا يصح عندنا أن يقال لم يخلق الله تعالى إلا حرق

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد بوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناعاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري ألبته (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) * قد يقال يجوز أن يمدح ويذم باعتبار المحلية كالممدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن ليته كما لا يستل عن لمية خلق الأحرار عقوب مساس النار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل * فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وإن البياض بخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله (١٤٥) تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد

شيئاً على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجب ان الرضاء بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر * وأنت خير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضاً بما لا ستره في محنته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء عقيب الماسة للنار دون الماء مثلاً كذا هنا لا يصح ان يقال لم أناب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * ونوضحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس أشار الى هذا في المواقف (١) وجعله حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضى من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به (٢) ويوجه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولوسلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن البين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لاختفاء فيه ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضى لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضاء بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته واجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضى من الحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح قبيحة تخلقه واجباده * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً * حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا أكون مع الشريك الاعلى * وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فخلعوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراداً ويأمر به وقد يكون مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولانه لا يستل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بمتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشئ (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الإلزام للمعتزلة توجيهه ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطال الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فما لزمننا في مسألة خالق الاعمال لزمنكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرفاً (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) نخلص المعتزلة عن هذا الإلزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشئ * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبة ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه * نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(يقوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديك * ان كان الله يريد ان يغويكم) ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم إشراكنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلما للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم وانقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخرا (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالخلق والايحاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من

المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدره البعض ف قريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختيارا في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيأ بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطا (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريبا من ان الثواب والعقاب تصرف الله فما هو خالص حقه فلا يستل عن لميته * وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرة وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع أيضا من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجودون لأفعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالحق في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتحلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً

أثيب للامتناع وعوقب للمخالفة فتلغوفائدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما ما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما معناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مسنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالاولى أن يقال أولاً فيمتنع أي لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لا يرد على المعتزلة لمنهم ذلك التعميم فلهـم أن يقولوا أولاً لانسلم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً لانسلم وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) أي ما ذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانسلم ان تعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدماً ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم * وهذا المعتزلة لما جوزوا التحلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمنع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبيون مذهب الاستاذ فلهـم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

(قوله مدخلا في بعض

(الافعال) أي بالدوران

والترتب المحض كالأحراق

بالنسبة الى ميسس النار

لا بالتأثير اذ لا حكم

للضرورة فيه (قوله وتحقيقه

ان صرف العبد الخ)

صرف القدرة جعلها متعلقة

بالفعل وهو يتعلق الارادة

بمعنى انه يصير سببا لان

يخلق الله صفة متعلقة

بالفعل وأما صرف الارادة

أي جعلها متعلقة فيجوز

أن يكون لذاتها على ما عرفت

في ارادة الله تعالى وقيل

صرف القدرة قصد استعمالها

وهو غير القصد الذي

تحدث عنده القدرة كما

سيجي لان صرف القدرة

متأخر عن القدرة المتأخرة

عن القصد وليس بشيء*

لان قصد الاستعمال

يقضي أن توجد القدرة

ولا تستعمل فلا تكون مع

الفعل كما هو مذهب من

يقول بمحدوثها عند قصد

الفعل ثم ان تقدم الشيء

باعتبار ذاته لا ينافي تأخره

بحسب وصفه كما في قولك

رماه فقتله فان الرمي باعتبار

افضائه الى الموت يكون

قتلا وذلك عند تحقق الموت

(قوله وإيجاد الله تعالى

الفعل عقيب ذلك) هذا هو

التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المصيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بمجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بمجهة الإيجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم يقدر على مزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبت ما نسبتم

ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كما في شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلا محذور بخلاف ارادة العبد فليتنامل (قوله ومثانيته) هو بفتح الميم وبمثناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادي المحض لاعلى سبيل التأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالقاء من نصي الشيء يفصيه اذا فصله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما يقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بمحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أي بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم يقدر على تحقيقه على وجه آين وأقرب الى الافهام لسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق وقال في التلويح ان حركة زيد مثلاً وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلقة وكما اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لساائر الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجز منا بان ما نستنبه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحجة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخالقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالاولي أن يقال الشركة اجتماع الاثنيين على ايجاد شيء واحد أو انفراد كل في اليجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخالقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحجة بمعنى الارادة ونفقه بعضهم عن الاشعري والامدي عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاء فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من التناء لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم استطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالنية الخصوصية المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من السكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كيس الملاقي له * ولك

أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير إلى وجه الهم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الهم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة إليه على ما سيجي (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوي الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداءه الفعل لا علته وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة آلي أن الفعل إما يتجدد الامثال أو بلسقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عنده الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق وييس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم قصد اليه وان استحقهما على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الي ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا صرف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الى ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصفاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصريح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتي يتمتع بدونها فيسقط ما قيل من ان الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يتمتع بخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلا في دعوي الاشعري وفيه ان المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهبه أن لا قدرة قبل الفعل أصلا (قوله واما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه ان الممتنع انما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمرا اعتباريا مثل

العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يتمتع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتعا * ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألينة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض وأنه يتمتع قيامها معا بالحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح المواقف وتبعاً للأمدى ^(١) وغيره (قوله ولانه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من التردد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن هنا) أي ومن ان الفعل قد يتمتع لانتهاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لما يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعي السكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن تجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالعدميات (قوله وانه يتمتع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وانه يتمتع قيامها معا بالحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامها معا به لم

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعي السكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الأمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يتمتع قيامها) أي قيام الشيء وبقاؤه (معا بالحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للأخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

(١) قال الأمدى في ابكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المخصوصة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركه لا يشق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدها لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للمعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لا تشبهه المقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جارياً في نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصالح للضدين بل لاتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)
يعني ان للمكلف وصفاً
اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ
يحمل دال على الاضافة
ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال
عليها صريحاً فلا فرق الا
بالاجمال والتفصيل ونظيره
التمول وكثرة المال وكون
الاستطاعة وصفاً ذاتياً
للمكلف ممنوع والالم يصح
تفسيرها بسلامة أسبابه
وقوله هو ذو سلامة أسباب
يفيد صحة الحمل لا صحة
التفسير هذا * والا قرب
ما أفاده بعض الافاضل من
أن أمثاله مبنية على التسامح
فان وصف المكلف كونه
بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح
الامر تسويع في عدم
سلامة الاسباب وصف له
(قوله تعتمد على هذه
الاستطاعة) والمر فيه
ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة
الحقيقية عند القصد بالفعل
فبعد السلامة لا حاجة من
جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لفو من الكلام فليأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين أو تمكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يتمتع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق مراتب ما يتمتع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجاوز عندنا خلافاً للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظراً الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعدلانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(١) فننا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لان ماهيته من حيث هي تقتضي انتفائه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزواج فانه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما منفياً بمعنى انه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وانما النزاع في الجواز ولك
ان تأخذها على الإطلاق
لانه لا يستلزم الشمول *
وقد يقال ان أباهب كلف
بالإيمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم بحيثه به
ومن جملته انه لا يؤمن
فقد كلف بأن يصدقه في
ان لا يصدقه واذعان
ما وجد من نفسه خلافه
مستحيل قطعاً فحينئذ يقع
التكليف بالمرتبة الاولى
فضلاً عن الجواز * وفيه
بحث لانه يجوز أن لا يخلق
الله تعالى العلم بالعلم فلا
يجد من نفسه خلافه *
نعم هو خلاف العادة فيكون
من المرتبة الوسطى *
والذي يحسم مادة الشبهة
هو ان المحال اذعانه
بخصوص انه لا يؤمن وانما
يكلف به اذا وصل اليه
ذلك الخصوص وهو ممنوع
وأما قبل الوصول قالوا يجب
هو الاذعان الاجمالي
اذ الإيمان هو التصديق
اجمالاً فيعلم اجمالاً وتفصيلاً
فيما علم تفصيلاً ولا استحالة
في الاذعان الاجمالي * وقد
يجاب أيضاً بأنه يجوز أن
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله
تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) للتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فنعه المعتزلة بناء على
القبح العقلي وجوزوا الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله
نفساً الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللزوم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم
وقوعه * وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب
ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فاتوا بسورة من مثله) فانه تكليف تعجيز (قوله ثم عدم
التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن
تأخذها على الإطلاق لانه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبني على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين
من ان الممتع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ونسب في الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام
الرازي ومن تبعه قالوا وقادته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا
فالعقاب فعلى ما ذهب اليه هؤلاء كل من المترتبة الاولى والثانية محل للنزاع جواز او وقوعه ما تقدم من
ان جواز التكليف بالممتع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه *
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أباهب بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما علم بحيثه به ومنه انه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله انه لا يصدق في شيء مما
جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عاين الاخبار وهو في غاية السقوط
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
كما أشار اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في
العادة عن ما وقع في الجملة لانه ما أمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا تحملنا) قيل ادخال هذه
الآية هنا سهو فانها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وانما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر
السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف
محالاً ضرورة ان استحالة اللزوم توجب استحالة الملزوم. أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائز الخ) لو صح هذا التقرير
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير الأبرئ
ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرة واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من
الآلم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح
محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق
الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة *
والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر
كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالآلم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين
لله تعالى * وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان
ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالة من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية
(والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يعرض
له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على
ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير
للزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون
فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعاً
(قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقييد هنا يكون
الآلم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الاثر وما أشبهه محلاً للخلاف في أنه
هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى
ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جري على وفق السابق لان بعض الأدلة لا يجري في غير
المكلف كما سبق لالتحيز محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً
كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع ان
الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا
فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعالم النظري المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يمكن
العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً
بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجب ويفوت التمكن من تركه (قوله
ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد
الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان
لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات
فينا كحالنا بالنسبة الى
المتولدات في غيرنا فلا
اكتساب في جميع
المتولدات (قوله ولهذا
لا يمكن العبد الخ) * يرد
عليه ان عدم تمكن العبد
قبل وجوده مباشرة السبب
ممتنع وبعده لا ينافي كونه
مكتسباً بواسطة السبب كما
ان صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة يوجب
وفوت التمكن من تركه
(قوله أي بالوقت المقدر
لموته) ولو لم يقتل لجاز
ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت بغير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل (قوله قد قطع
عليه الاجل) أي لم يوصله
اليه فانه لو لم يقتل لعاش
الى أمد هو أجله الذي علم
الله تعالى موته فيه لولا
القتل فهم يقطعون بامتداد
العمر لولاه * وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل
المضاف زمان تبطل فيه
الحياة قطعاً من غير تقدم
ولا تأخر فهل يتحقق ذلك
في المقتول أم المعلوم في
زمانه ان قتل مات وان

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بالآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قتل قبل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالمت مخلق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليقاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبه ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجيب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه انه اذا قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمعنى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بالآجال العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيئ الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء أسبابها (قوله بالاحاديث) منها حديث أنس يرفعه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من سره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبره والديه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعبرت لفظه الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكعبي) فانه خالف (١٥٨) المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيا كله)

أي يتناوله وهو مشهور في
العرف وقد يفسر الرزق
بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان
فانتفع به بالتغذي أو غيره
فعلى هذا تكون العواري
كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى
ويجوز أن يأكل كل شخص
رزق غيره ويوافق قوله
تعالى (وما رزقناهم
يففقون) وقد يقال إطلاق
الرزق على المنفق لكونه
بصدده (قوله بمملوك
يا كله المالك) المراد بالمملوك
المجمل ملكا بمعنى الأذن
في التصرف الشرعي والا
خللا عن معنى الإضافة
إلى الله تعالى وهو معتبر
في مفهوم الرزق عندهم
أيضا كما سيأتي حينئذ
يندفع بملاحظة الحيثية خمر
المسلم وخنزيره إذا أكلها
مع حرمتها وفي بعض
الكتب أن الحرام ليس
بملك عند المعتزلة فإن صح
ذلك فالدفع ظاهر (قوله
أن لا يكون ما يأكله الدواب
رزقا) مع أن ظاهر قوله
تعالى (وما من دابة في
الأرض إلا على الله رزقها)
يفتضي أن تكون كل دابة
مرزوقة (قوله أن من
أكل الحرام الخ) * أجيب
عنه بأنه تعالى قد ساق إليه

ولا اكتسابا) ومبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كثرون
على أنه عدي ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين القتل
والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا
طبيعيا هو وقت موته تجل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وأجلا اخترامية على خلاف
مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى
إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون
إلا حلالا لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام
بقوله تعالى (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كثرون على أنه عدي) معناه
على هذا التقدير عدم الحياة عن انصف بها لعدم الحياة عن مامن شأنه أن يكون حيا كما وقع في
المواقف لأن الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع أنه من شأنه الحياة وبالجملة فالنقاب
بين الموت والحياة تقابل العدم والمملكة (قوله إلى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه أن المقتول
عند الكعبي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة بأن ثبت الاجلين وبأن المقتول تبطل حياته
بأجل القتل (قوله فيا كله) المراد يتناوله بناء على ما شتهر في العرف من إطلاق الأكل على
المتناول فيدخل المشروب ويخرج ما لا يتناول والمنقول عن الأشعرية أن الرزق اسم لما ساقه الله
تعالى إلى الحيوان فانتفع به للتغذي أو غيره قال الأمدى وعليه التحويل وجزم به في شرح المقاصد
فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من الماء كولد وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان سوقه
للانتفاع ويصح حينئذ أيضا أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه
بخلاف ما إذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكّن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا إلى
أن أنواع الأطعمة والثمار تسمى أرزاقا ويؤمر بالانفاق من الأرزاق قال الشارح ومن فسر
الرزق بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير الماء كولد رزقا عرفا وإن صح لفظة حيث
يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا (قوله بمملوك يا كله المالك)
هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مغل بما هو معتبر
عندهم أيضا من الإضافة إلى الله تعالى إلا أن يوجه بأن المراد بالمملوك المجمل ملكا بمعنى الأذن
في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الإضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الأذن في التصرف
خمر المسلم وخنزيره إذا أكلها مع حرمتها فإن كلا منهما أن كان مملوكا أكله ماله فكيف ليس مأذونا
له في التصرف فيه (قوله أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى
(وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) ويمكن أن يجاب بما سبق من التغليب (قوله إن من
أكل الحرام طول عمره الخ) أجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباحات إلا أنه أعرض عنه
بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا حكى ذلك في شرح المقاصد

كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره * على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً. ومبني هذا الاختلاف على أن الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الدم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الدم والعقاب * والجواب أن ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حالاً كان أو حراماً) لحصول التغذية بهما جميعاً (ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى الاصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى (قوله وما يكون مستنداً الخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا اليه من أن ارادة القبيح قبيحة وجوابها بمنع القبح لما سبق من أن القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع عدم استحقاق الدم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهي مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه) * أن قيل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) * أجب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه بصده (قوله وفي التقييد) أي بالمشيئة في الفعلين اشارة الى أن ليس معنى الهداية التي يتصف بها الباري تعالى بيان طريق الحق لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص والي أن ليس الاضلال الذي يتصف أيضاً به مما جاءت صيغة الافعال فيه للوجدان أو للتسمية كما في نحو قولهم أبحث فلاناً أي وجدته بخيلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لانه لا معنى حينئذ لذلك التقييد اذ لا يصح أن يقال وجدت فلاناً بكذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية الخ) أي كما في قوله تعالى (وانك لتهدي الى صراط مستقيم) * أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب انهم أضلّان كثير آمن الناس (والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالى (وأما نمود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستجبوا العمى على) ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين بمنعه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل الخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لأن بيان الطريق يعمهم مع أنهم مختلفون ففهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

الشك في الكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) وكذا قوله تعالى (وأما نمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) ويحتمل أن يراد والله أعلم وأما نمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضاً الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول * وما يقال أن الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فدفع بأن التمكن مع عدم الحصول تقيصة بدم عليها كذا قيل * وفيه بحث لأن التمكن في نفسه فضيلة والمدة من عدم الحصول ونظيره أن العلم بالأعمال مذموم مع أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
 ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الفرض في أمثال هذا المقام من ذكر

الصراط المستقيم وحل
 بعضها على التجوز هو الارشاد
 الى طريق دفع تثبت
 الحسم ببعض والتنبية على
 امكان المعارضة بالمثل فتنبه
 وكن على بصيرة (قوله
 والمشهور ان الهداية الخ)
 يمكن أن يقال مراد المشايخ
 ببيان الحقيقة الشرعية
 المرادة في أغلب استعمالات
 الشارع والمشهور بين القوم
 هو منه القوي أو العرفي
 فلا منافاة (قوله والاما
 خلق الكافر الخ) إذ
 الاصلح له عدم خلقه ثم
 إمامته أو سلب عقله قبل
 التكليف والتعريض للنعم
 فان قلت بل الاصلح له
 الوجود والتكليف
 والتعريض للنعم المقيم *
 قلت فلم يفعل ذلك بمن
 مات طفلاً هذا * وان
 اعتبر جانب علم الله تعالى
 على ما مر في صدر الكتاب
 فالامر ظاهر (قوله ولما
 كان له منة الخ) فانهم قالوا
 ترك الاصلح المقدور الغير
 المضرب بخل وسفه فلزوم
 البخل ونحوه جعل تعلق
 قدرة الله تعالى بالترك
 مستحيلاً أبداً ولا منة في

(انك لا تهدي من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومي) مع انه بين طريق الصواب
 ودعاهم الى الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا
 الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح
 للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة *
 ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الحيرات لكونها أداء للواجب *
 ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله إذ فعل بكل منهما
 غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
 الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما
 لقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب * ولعمري ان مفسد هذا
 الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن نحصى
 وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم
 في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلاً وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان
 الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد يرد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا
 الصراط المستقيم) لكنه يرد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة
 ما منحوه من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ)
 قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع
 والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف
 في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا
 بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع
 واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والنكاح وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح
 وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلاً وسفهاً ثم
 البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه كالجاني فلزمه
 ان لا يخلق الكافر أو ان يميت أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان
 من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه لثواب فلزمه ترك الواجب فيمن
 مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق
 قدرة الله تعالى به مستحيلاً وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامة فيه كما انه لامة للاب
 على ولده في شفقتة الجيلة

مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقتة شرعاً وعقلاً (قوله)
 مع انه لا اختيار له في شفقتة * لانا نقول لامة في شفقتة الجيلة بل في أفعاله الاختيارية المنبئة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة ألينة فلا تجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك * وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم * ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المغفرة * ولو سلم فالتجوز على ذلك

التقدير المحال لا ينافي
الاستحالة * ولو سلم فالكلام
مع الجمهور * وههنا بحث
وهو انه لا شك ان ترك
ما فيه الحكمة يخل أو سفه
أو جهل فيجب عليه رعايتها
والمذهب انه لا واجب
عليه تعالى أصلاً اللهم الا
أن يقال المراد في الوجوب
في الخصوصيات (قوله ثم
ليت شعري الخ) * قيل
معناه اقتضاء الحكمة مع
القدرة على تركه وهذا غير
الوجوبين الذين أبطلهما *
وجوابه انهم جعلوا الاخلال
بالحكمة نقصاً يستحيل على
الله تعالى فلزوم المحال
بجمل الترك مستحيل وان
صح بالنظر الى ذاته وهذا
هو مذهب الفلاسفة اذ
يجعلون ايجاد العالم لازماً
لاشماله على المصالح
ويسندونه الى العناية لازلية
ولهذا اضطروا متأخروا
المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ومبيل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد) وهذا أولي مما وقع في طامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبر كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكرو ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * واجب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازماً لاشماله على المصالح * وقيل معناه ان عادة الله تعالى جرت بانه يفعل ألينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي سائر العاديات * وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعاً مع انهم لا يحملونه واجبا عليه تعالى (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد ^(١) ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلث العين وفي الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والانبيا لا يسألون ويلتحق بهم الجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح انهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد نبأهم في

(١) عبارته فيه وقد يمسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك (منه)

{ ٢١ - حواشي العقائد اول } عليه تعالى انه يفعله ألينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي العاديات فانا نعلم قطعاً ان جيل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والمعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله ألينة (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والافقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركة الذم عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق وللعقاب بالاتفاق إذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزها عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتمه مكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ أحدها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

(قوله لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (أرحمن على العرش استوى) دلالة على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية) منها في تذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرهما من رواية ابن عباس رضى الله عنه فان ظاهره يقتضى ان المعتزلة كانا مسلمين لتعليل تعذيبهما بأن أحدهما كان يمشى بالنميمة وبأن الآخر كان لا يستنزه من البول وقوله فيه لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يعذبان في البول والنميمة في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتقويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أى قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) أى في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزها عن البول) اخرجه بذلك اللفظ الدارقطنى وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربى الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذى في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذى من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الا أيوب بن سويد تفرد به ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبتته كثيرون كابى الهزيل وبشر بن المعمر والحيائيين والكعبي وغيرهم ومثله القول في السؤال لكن الحيائيين والكعبي ينكرون تسمية المملكين منكرات ونكيراً ويقولون انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو تقريع المملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك بمعنى عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعتزلة للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم

(قوله جماد لحياته) جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض * وأجيب أولاً بأن اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها ولا يلزم تبدل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

مشخص خارجي * لا ناقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المتغير في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بتجوز التمييز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لا متع بقاء شخص ما زماناً ولا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جماد لحياته له ولا ادراك فتعذبه محال * والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجراء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التمتع * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن تحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالي وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فنكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالي (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالي (قل يحييها الذي انشاها أول مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جماد لحياته) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة السكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد انفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات) * وما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أى البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الاهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادة احوالها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كلاجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (١) نقله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لنكره ونكير على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هالك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل المطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه فذلك الاجزاء إما ان تباد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن هنا قال من قال ما من مذهب الاوّل بالتناسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملة ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه انا لا نسلم ان الوقت من الشخصات المعبرة في الوجود الخارجي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغاير الاعتبار والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ أثبتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه يمنع البطلان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل القدم بين زمني وجوده بعينه ولا استحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمنع لجواز أن يتميز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بعينها وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل القدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال * وبالنقض بأنه لو تم ذلك لا تمتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المنع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يندفع ذلك المحذور * وأما النقص فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلل وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاتينية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبقاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ماسيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك بحاصل عند التفريق هذا * وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا يجزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت اجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصل للمأكول كونه نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصبح جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصبح جزءاً

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نطفة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد واللازم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان تراعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادة ما لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشمالهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) وقوله تعالى (فأما من أوتى كتابه بينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مأمور (والسؤال حق) لقوله تعالى (للسائلهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدين المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأي في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا

أصلياً * وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من رواه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنمي ضرسه مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضرس الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرس الكافر أو ناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالغياير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل أيضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته كأبي الهذيل وبشر بن المعتز وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها تقلا وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساماً نورانية وأجساماً ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يدين المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها أفادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب * وقديتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعرض بأن قوله تعالى (كلما مضت جلودهم بدلتهم جلوداً غيرها) يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب * وأنت خير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية

(قوله لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريجه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فينلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظمأ أبداً) ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنته وأما الكفار والمتناقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (انا أعطيناك الكوثر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويذل فيه أقدامها النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى * وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وانما لم يقل وأنا سترتها لان الستر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله انا اعطيتك الكوثر) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكوثر نهر في الجنة والظاهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن هبيرة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه * والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ماسبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد فعند الميزان فان لم تجد فعند الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في الميزان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفقاضي عبد الجبار ومن تبعه وتردد فيه قول الجبائي نقياً وأثبتا وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فيمر أو لكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله وتمسك المنكرون الخ) * تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا فلما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال أما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر . وأما الثاني ولثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصرات فيهما

(قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستانا من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد

يتوهم انه مردود بقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها) أذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانياً لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائماً) الا كل بضمين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالتزام اذ المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وها) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * لناقصة آدم عليه السلام وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر . فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض . قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائماً) لسكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به . ولو سلم فيجوز

وهبوط آدم من الجنة يقتضيه * وحاصل الجواب ان مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتزام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الأذهان وليس التناسخ عود الأرواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع ونحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الأرضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكانهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله في العدول عن الظاهر) أي كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادي أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لان المعنى نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجزور مفعولاً ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كائنة لهم فيجوز ان تكون مخلوقة بعبده ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد نخلقها في المستقبل وان الظاهرين تعارضاً فنساقطاً قصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالتزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فانه بعد دائماً وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) * لا يقال ان

بعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يردان ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تقضيان ولا يفني أهلهما) أى دأمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ما قيل من أنهما بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان ويفني أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله . وقتل النفس بغير حق . وقذف المحصنة . والزنا . والفرار عن الزحف . والسحر . وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والاحاد في الحرم . وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعده عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصغر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

وجود ما لا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر انها تسعة) أى بتقديم التاء رواه عنه الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع . الاشرار بالله . وقتل نسمة . والفرار من الزحف . وقذف المحصنة . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . والحاد في المسجد . والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق . وأخرجه البخاري في الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجهما أبو داود والطبراني في الكبير بأسناد حسن عن عمير اللبني وقد فسر الذي يستحسر بالذي يئأس من روح الله (قوله وزاد أبو هريرة أكل الربا) أى ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذا المراد به مطلق الكفر فبسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالكفر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدته الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالاتقان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر لسكنهم أميل الى ترجيح القول بانها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالكفر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) والتوجيه ما سيحكي من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد بها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القافورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبثية عن التصديق والاقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشئ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاي على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا فان الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم
التصديق القلبي

قوله تعالى (ان تحببوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والا فقد ماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله أو حمية أو أنفة) الانفة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية هي الانفة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالا اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني السكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عير عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المفقرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالاجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة منافاقتها الحكمة * نعم برد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر * وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللإجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الفرامة * وأيضا الكافر يستعده حقا ولا العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب مختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد وخزي لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل نجازي الا السكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازى لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فإواهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) * فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتعم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشي مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقريئة سباق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نعبد بالحكم بالتوراة * وقد يجب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السباق. وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقا منحصرا في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل. وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزي الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يمارض الإجماع المنعقد قبل حدوث الخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتقليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يغفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله بإجماع المسلمين) إتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة المبنية على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أفعال الله تعالى بالأفراض وهي مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة الحسن دونه * على

غير تعذيب المسيء مثل إثابة الحسن دونه * ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه الا بدد دعوي بلادليل

(قوله والمعتزلة يخصونها الخ) قد يظن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر

يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقررة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الحلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية السكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع . وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة . وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافا للمعتزلة) اي في منهم المفوع عن الكبائر التي لم تقترب بالتوبة (قوله والمعتزلة يخصونها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة ويحملونها مقصورة على ارادة ذلك لا تنعدها الى ارادة غيره ايضا * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لا قاييل من يعتد به من المفسرين بالضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للعصية وكذا مغفرة الصغائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلاالا بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمعي وذهب الكعبي واتباعه الى امتناعه عقلا ايضا واستند هؤلاء الى ما سيحي من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله قال له نار جهنم) وقوله تعالى (وان الفجار لفي جهنم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الحلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل (قوله والجواب الخ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أي بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفا ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والغفران المتناولة ايضا لاصحاب الكبائر كقوله تعالى (ويعف عن كثير) ويعف مادون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم (فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمنزلة النائب هذا على رأى من يمنع الحلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من المتأريدية أما من يجوز ولا يجعله نقصا بل يعده كرها كالاشعرية ومن وافقهم فيجيئون ايضا بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلا عن وجوبه (قوله كيف وهو تبديل للقول) يمكن ان يوجه

المقررة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية اذ المغفرة بالتوبة تم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية * وايضا هي واجبة ضدهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير النائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا ردا لتسليمهم بهذه الآية في الجواب ايضا والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الحلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متنف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد قال لا أتق بشأه أن يبنى

أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

{ بما }

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لانسلم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فعل المراد حرمان الشفاعة أو حرمان الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف

الله تعالى (ما يبذل القول لدي) * الثاني ان المذهب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريره على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناهض في حكمة ارسال الرسل * والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بفاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويفر مادون ذلك لمن يشاء) وقوله تعالى (لا يفادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من لايات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحجز تعذيبه لانه لا يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة بأفراد الخطاطيين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار *

بما قيل من ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك فاذا قال لا عذب الظالم مثلا فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرفت من عادة العرب في إيعادها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى جوازا لا قطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى ان تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الاشرار والتمجس واليهود وغيرها وان يجتنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها أى ان شئنا لانه يفتر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كافي التلويح وغيره تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * وبجواب يمنع الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء أعظم وبحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخيار) هو بمنزلة جمع خير بالتشديد لاجمع خير اسم تفضيل لانه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أى كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) (١٧٤) أي لذنوبهم وهي تم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها

ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلمها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يبعد جدا

خلاقا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحز ذلك لم تجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فاستغفرهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والامكان انني نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم الخالفة * وقوله عليه السلام شفاعةي لاهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة مثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمي الآتي وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يعوتون ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال خطاياهم فأماهم الله إمامة حتى اذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فجاء بهم ضبائر فبشوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلاقا للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا تجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يحز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعاً أو عقلاً لم يحزوها فلا تثبت اذ لا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على أنها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في اثبات أصل الشفاعة اثباتاً للمطلوب لان الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر * وحديث شفاعةي لاهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انا لانسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلاً على عموم الاشخاص لعدم ما يفيد ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر ببناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي النكرة في سياق النفي فيم أيضاً لوقوعه أيضاً في سياق النفي اول رجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها الخصوص الناشئ من أنها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لرمي لابتغين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع من في العالم من

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص * قلت المسلم هو

والدالة على العموم لا ارادته
(قوله فلا معنى للعفو)
عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة غير المجتنب عن
الكبيرة ممنوع والى صغيرة
المجتنب غير مقيد فتأمل
(قوله لانه باطل بالاجماع)
لان جزاء الايمان هو
الجنة والخروج عن الجنة
باطل بالاجماع فتعين
الخروج عن النار وفيه
منع ظاهر لجواز أن يراه
في خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات) مبني
هذا الاستدلال على ان
العمل الصالح لا يتناول
المتروك ثم انه لا يدل على
عدم خلود من لا عمل
له غير الايمان ولكنه
يبطل مذهب الاعتزال
(قوله وقد جعل جزاء
الكفر) أي على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز
التفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على
الحياة وهذا الدليل الزامي
والاقتصر فيه تعالى في
ملكه لا يوصف بالظلم
(قوله مضرة خالصة)
قالوا لولا الخلو لم

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ما توأما من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم
يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنان تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلاً) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً * وذهبت
المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين * أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة
الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته
والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه
الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الايمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من
تخصيص هذه الآيات بالكفار جمعاً بين الأدلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الغاء
أحدهما مع خصوص تلك النصوص * وما يقال من ان التخصيص يشترط اتصاله بالعام فممنوع لان أكثر
الأئمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على
انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو
جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لأصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان
كما نطق به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة
وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك
الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا تتناوله الآية ثم
هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان
(قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقييح والاقتصر فيه
تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي مطلقاً من غير
تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد هنا

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالد فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملت من كل جانب * ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد * ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا لإفعال من الايمان كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار معنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا يتنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعاقب العلم بذلك لا يقطع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود بما يتطرق اليه المتع ايضاً وما يمسك به من أنه لا يبدن انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال لوجوه آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأييد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأكيدي وتأكيدي الشيء تقوية لدلوله لكونه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جميعاً بين الأدلة * على ان الاولى ان يحمل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقاً) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالنصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقاً وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبملائكته أي بانهم عباد الله المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكتابه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت لیت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للايمان وهو التعبدية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جملة آمنناً من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً جعلته آمنناً * قال في شرح المقاصد الايمان إفعال من الايمان للصيرورة أو التعبدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة (قوله يتعمدي باللام) أي لا اعتبار بمعنى الاذعان والقبول

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله الحديث أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو الخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي رحمه الله وبالجمله هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم ما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل (قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بخو قوله تعالى (فأمن له لو ط) لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله وبالباء) أي لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تعديته بلباء اذا تعلق بالله وباللزام اذا تعلق بغيره (قوله الإيمان أن تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الإمام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالإيمان (قوله المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجمله فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرویدن هو التصديق المنطقي وانه لا يصح بت القول بان المعبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قيل التصديق دون التصديق * يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها * (١) يعبر في التصديق المنطقي بيم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرویدن أمر قطعي ولذا يكفي في الإيمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بخو قوله تعالى (فأمن له لو ط) لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله وبالباء) أي لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تعديته بلباء اذا تعلق بالله وباللزام اذا تعلق بغيره (قوله الإيمان أن تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الإمام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالإيمان (قوله المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجمله فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرویدن هو التصديق المنطقي وانه لا يصح بت القول بان المعبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قيل التصديق دون التصديق * يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها * (١) يعبر في التصديق المنطقي بيم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرویدن أمر قطعي ولذا يكفي في الإيمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان * قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرویدن وانه لا يصح حينئذ القول واطباق القوم على ان المعبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالعذاب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف في الفاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً بالاجتماع للغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله كافي حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافراً إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضاً نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو مافي المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخالف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في ما شرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوي أما اولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامثل من امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يؤمن به فيين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تخط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الانصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتي لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا اختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعاً بل لاخلاله ببعض تلك الامور الخاصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار ببين آئنه وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التبي فلا يرد ان أطفال

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى في حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حال الحضور

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسماً الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا تقل والا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الايمان من

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة ونحو الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الائمة من الاشعرية كالفاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقاً والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم يتقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذى وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فعلمت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أثبتتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قلت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً وانما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان * وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد قلبي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لاسيما وقد تواتر أن الرسول وأصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين عن أتى بهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصداقاً بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق أما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالاتها على معناها وأياها كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف أنهم لا يعلمون إلا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الإيمان فعمل أن المراد به إنما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل أن يقال لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فإنه مكشوف بلا سترة فيط به الأحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الآخروية * وتقرير المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وأن دل على أن الإيمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالإجماع على أن المنافق كافر * على أن ما سبق من النصوص المعاضدة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو المتلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان المتلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) أي بمجرد فعله فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقائني أو اشترط معه التصديق كالقطن (قوله وأيضاً الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لأن

في وضع الشرع واللفظة فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول إذ لا دخل في الأوضاع * نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضاً قالوا من أضر الانكار وأظهر الازعان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الازعان ولم يتفق له الإقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الإيمان فإن إماراة الأمور الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما * وفي المواقف أن الإقرار يسمى إيماناً لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه أنه حقيقة في الإقرار أيضاً لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) * لا يقال لعلمهم يجعلون مواطاة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقائني والقطن لا الكرامية

ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد الخ)

(الإقرار)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف وموافقهم كما توهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أى الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على مامر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد ^(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أى بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالمتصل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على مامر) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والحكي عن الشافعي ^(٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فائتمار يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقدمال اليه القلانسى فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فتأويل جملة خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا خفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) لتكثيره بحسب تكثير

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فيعلم اجمالاً وتفصيلاً فيعلم تفصيلاً ولا خفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الاجمالي لا يخط عن درجته كما مر فانه هو في الانصاف باصل الايمان * وقيل أن الثبات والدوام على الايمان بزيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الايمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقيل المراد بزيادة ثمرته واشراق نوره وضياؤه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل إن

متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وإن لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخري فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتنافى ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الحمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل بما يقع جزأ من الايمان

العلماء أنه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين أنه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادتهم ايماناً * ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايماناً * وما زادهم الا ايماناً وتسليماً) (قوله ولا خفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) أي لتكثيره بحسب تكثير متعلقاته من حيث أنه يجب الايمان بها على التفصيل وإن لم تكن متكررة بحسب ذواتها لما سبق من أن الايمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا وغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايماناً أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الايمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتنافى ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزبل وعبد الجبار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للاعمال أولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصاً * أجيب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هي في حال

(الايمان)

لانما يشترع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن

يشترع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فسادهم لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصديق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكج تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزؤه ولا يشرع جزأ فثاني زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل بأسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ما ينتفي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو بنقص أفرادها بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزيك والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواقف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفاً * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعاً ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البداهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعاً الى مجرد الجلاء والحفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصديق الى الخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصديق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالحكمة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند العلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغثة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام بما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو محصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستتمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتنا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتنا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (فلم) تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعتراض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك البعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) والايان يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها لست تحكم بسهو من يبتغي علم الكلام

المسلمين) وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نفي بوحدهما سوى هذا * وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تفايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فإن أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والاظهر بطلان قوله * فإن قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الإيمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان * فإن قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان فترات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان فلم أترك الا بعض النجاة لكان شيئا (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاذراع في المسئلة فإن الاشاعة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأنه له الخلق والامر لاشريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فخلاصا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الإيمان فلا تفاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما كان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرها * وحديث أتدرون ما الإيمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما * وحديث الإيمان بضع وسبعون أخوجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

الترادف والتساوي وثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الانقياد والالتزام لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذات استلزام التصديق بسائر أحكامه فبينهما تفاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي) قلنا المراد ان فترات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان فلم أترك الا بعض النجاة لكان شيئا (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاذراع في المسئلة فإن الاشاعة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأنه له الخلق والامر لاشريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فخلاصا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الإيمان فلا تفاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما كان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرها * وحديث أتدرون ما الإيمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما * وحديث الإيمان بضع وسبعون أخوجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقيق الإيمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كافر لا محالة وإن كان للتأدب وحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري عن تزكية نفسه والعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يومه بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه إذا لم يكن للشك فلا معنى لفي الجواز * كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب أن شاء الله لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق أن شاء الله * وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أما هو في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاصة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وإن الكافر الشقي من مات على الكفر نفوذ بالله

على الصحيح وقيل من ثلاثة إلى تسعة وقيل من اثنين إلى عشرة وقيل من واحد إلى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الأشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال إن لم يكن الإيمان ثابتا فهو كافر وإن كان ثابتا فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب أن شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ما حكا في شرح المقاصد من أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضا خفية كثيرة من الهوى والشیطان والخذلان فالمرء وإن كان جازما بحصوله له لكن لا يأم أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع والتعميل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه والإيمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو إيمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقفت عليه من النسخ وهو تلقى ونظم الآية أما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) أي بمعنى أن ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى أن إيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أن من علم الله تعالى من السعادة المعبرة التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافقة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضا خفية كثيرة من الهوى والشیطان فنجد الجزم بحصوله لا آمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه المنجي والمردى لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه ينجم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل إذا مات على الإيمان فيكون التصديق ركنًا يحتمل السقوط

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شق في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الايمان فعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والشقي يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهذا من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والتمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه ليزج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسل والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لاجبى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر) (مبشرين)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الحقة في الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شق في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن مسعود بلفظ الشقي من شق في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويح أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه نخل بالحكمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها ^(١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في التبصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين * وطريق ثبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات * وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله وأولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارته المنكروون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا تيسر الا لواحد بعد واحد) ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين (فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات النافضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا يتنافى حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) * أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للإشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشريه دوننا وليس احترازاً لقوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالهما) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم يسمعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من اليقونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهدائه ولم ينتفع برحمته وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الحسف والمسوخ وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة) قيل لا بد من قديم موافقة الدعوى احترازاً عن مثل نطق الجماد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهي فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا * لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة هناك * نعم يرد أن يقال لم لا تكفي حواء أمة له في الجنة

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة * أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر * وأما اظهار المعجزة فلو جهين * أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى ونحدي به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطروا بجهنم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الي المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الا انباء بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية * وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أغنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقdamه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سبيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياً وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن أقد فيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التعدي واظهار المعجزة

بقوله تعالى (أن أقد فيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتناب بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فقوي * ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدي) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواقف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نخر وبيدي لواء الحمد ولا نخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ماسبق من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والغرض من هذين الوجهين التقوية والتعيم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على أنه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضاً (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمد صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقضى به المهدي لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

ولقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحلبي والبيهقي في الشعب وحكي الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعم منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتائب وهو مردود باحتياج الكل الى من يحدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لا اختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمد صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) المعطف للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب أحكام يوحى اليه بنصبها اذ لا يتعق ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء النصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرجه الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمامة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بخبرها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمد صلى الله عليه وسلم) وما روي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علقه كما في سقوط نصب مؤمنة القلوب (قوله على تقدير اشتاله على جميع الشرائط) مثل العقل والاضبط والعدالة والاسلام وعدم الظعن

لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للعشوية وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فحوزه الاكثرين واما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الحسة كسرفة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن يذهبوا عليه فينتهوا عنه * هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة * وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة * والحق منع ما يوجب النفرة كهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الحسة * ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على ان هذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فيما يلفونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهواً فعند الاكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهواً ونسياناً مصيراً منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدالاتها * هكذا في المواقف وغيره * ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعدد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو معصية أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان المعصية فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رعاية الاصلح يتمتع ذلك عقلاً لان ظهور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الاتقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم * ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فجوزه الاكثرين) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعياض المنعم وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر ابن بشر * والمهر بفتح فسكون أو بفتحيتين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام الحق بالنعس وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله اما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعدد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الاتقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة * ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولي الاوقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة * وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليها السلام في زمن

قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان أمكن والافحصول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطه (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لسكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعته الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثنائه منهم تغليا وأما هاروت وماروت فلا صح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاقبة كما يعاقب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيها

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * ورد في المواضع بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولي الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه * ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن عمود وفرعون مع شدة خوف الهلاك * وأنت خير بان الجواز لا ينافي العدم * على انه يجوز أن ينتفي خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرنوا بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناوله الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للإدنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليا) أي استثناء طريق صحة اتصاله التقلب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا لجماعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لا مرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

عمود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بجعل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة اتيادهم ووفور عقلم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) * قد يقال المراد بالاولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه * وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى

ان يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال * وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بلا مرية (قوله صح استثنائه منهم تغليا) حينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا

(ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحاله انما يدعى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالغام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها* فقله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي

سحر لا يتضمنه لم يكن كفرا قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان في ذلك رد ملازم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تتكرر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك كسورة ابي لهب هذا ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكأنه طرد المنع في النظم دفعا لايهام التفاضل في النفسى كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفسى (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي سعيد ابن المولى لا علمك أعظم سورة في القرآن ثم فسرهابسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا* قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالاحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرها وان معراج من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور أيضا (قوله والاجسام متماثلة) أي فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية) قال في شرح المقاصد وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروى عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد) اي
الكل متحد من حيث انه
كلام الله تعالى وان تفاوت
من حيث خصوصيات النظم
المقروء فعتطف التفاوت
على التعدد قريب من
اعتطف التفسيرى ولك
ان تقول كلها كلام الله تعالى
اي دال عليه فعنى الوحدة
ظاهر والاول انسب بقوله
كما ان القرآن كلام واحد
(قوله اي ثابت بالخبر المشهور)
يفهم منه ان المعراج الى
السماء ايضا مشهور وما ثبت
بطريق الاحاد هو خصوصية
ما اليه من الجنة او غيرها

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (اين شركاؤى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أرىناك الافتنة للناس) * واجب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعا * وقوله بشخصه إشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك * وقوله الى السماء إشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب * وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى إشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فلاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد * ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات اجتناب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة * والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز * ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين * على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية * وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكم الله في منامك قليلاً) ولما روى انه لما ورد ماء قال لكأني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لابعينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الراي ولانه يمكن دلت الطواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن * ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصح عينه النوراء فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) اذ وافق غرضه والايسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصبر عينه النوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وايضاً الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لتركيا عليه السلام والثاني معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصاً ومعجزة لنبى هو من أمته وسياق الآيات

يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن تركيا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات) (أفنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد * وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده *

على ان سؤال زكريا يحتمل
 أن يكون امتحاناً لمعرفة مريم
 (قوله بينا رجل يسوق
 الخ) اعلم ان بينا بألف
 الاشباع وبيننا بما الزيدة
 من الظروف الزمانية
 اللازمة الاضافة الى الجملة
 الاسمية وفيها معنى المجازاة
 فلا بدلها من جواب فان
 تجردا عن كلفى المفاجأة
 فهو العامل والا فالعامل
 معنى المفاجأة في تلك
 الكلمتين (قوله فقال
 الناس) أي عند حكاية النبي
 عليه السلام هذه القصة
 التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجباً (بقرة تكلم)
 أي تتكلم فحذف احدى
 التاءين فقال عليه السلام
 (آمنت بهذا) أي صدقت
 الملك فيما سمعت منه من
 تكلم البقرة (قوله أشار
 الى الجواب بقوله الخ)
 حاصله ان الاشتباه عند
 ادعائه الرسالة لنفسه وهو
 مستحيل منه لانه متدين
 مقر برسالة رسوله وعند
 عدم الادعاء لا اشتباه لانه
 كرامة له ومعجزة لرسوله
 وقد سبق في صدر الكتاب
 ان عد الكرامة معجزة
 انما هو بطريق التشبيه
 لا اشتراكها في الدلالة على
 حقية دعوى النبوة فتذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)
 كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه
 قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
 عند الله) (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن
 ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجمد والعجاء) أما كلام الجمد فكما روى انه كان
 بين يدي سليمان وابى الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجاء فتكلم
 الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
 عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت انى لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم
 فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أو غير ذلك
 من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لا مير
 جيشه ياسارية الجبل الجبل يحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماح سارية كلامه مع
 بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي
 الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى * ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز
 ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب
 بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة
 (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة
 (انه ولي ولن يكن وليا الا وان يكون محققا) أي مصدقا للحق (في ديانته وديانته الاقرار باللسان
 والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
 بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
 بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولي

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام أو الاولى ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح
 الواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون
 الراء وكسر الحاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن
 الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك
 في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بعدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في
 غزوة موتة فقطعت يدها وقتل أبده الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة (قصة) تسبيح
 القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث
 ابى هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم
 اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكلاعي في سيرته (وقصة)
 جريان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضري في
 سيرته (قوله أشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة لخلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبى صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المعراج بالتردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي نائلة لزوجتكها (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخرجا من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة لاولي ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر مارواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لم يرد لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقاً والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة (قوله وكأن السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختتين) هما عثمان وعلي

والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا يثبت أفضلية المذكور وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضاً (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثته فينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابه أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقاً والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل

على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

(والختين)

(قوله فلتوقف جهة) لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب
أمر لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى ورسوله عليه السلام
والاخبار متعارضة وأما
كثرة الفضائل فما يعلم
بتتبع الاحوال وقد تواتر
في حق علي رضي الله تعالى
عنه ما يدل على جوم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه
بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم
الناء على صيغة المجهول
والمشهور ان أبا بكر رضي
الله تعالى عنه خطب حين
وفاته عليه السلام وقال
لا بد لهذا الدين من
يقوم به فقالوا نعم لكن
ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا
بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية
وأحزابه بقوا عن طاعته
مع اعترافهم بأنه أفضل
أهل زمانه وانه الاحق
بالامامة منه بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان
رضي الله تعالى عنه

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافهم) أي نياتهم عن
الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي
بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم
لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه
وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتي مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله
عنه وبالجمله وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمسهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والحنن بفتح المعجمة والمثناة الفوقية هو الصهر (قوله فلتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب
وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكأن سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال
في شرح المقاصد لا كلام في جوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من
فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري
في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان
منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك بل القصة كما في الصحيح
أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته
ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر
بانه ما يبادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له *
وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخاري من
رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما
بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي
ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائريهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) وبمحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاية تكون ثلاثين سنة (قوله) وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث (فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين * وأيضاً لو وجب على الله تعالى ما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لآبراهيم (اني جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلاوة ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من الخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد نفورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها أحد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذوي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذوي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل

الفن وان الامهال ليتحقق تمكنه ولتقطعهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكملة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين ففي قبل رأس الثلاثين نحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسمعاً كما ذهب اليه الحافظ والكعبي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الاتراك) ليس منهم من اتصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مخفياً) من أعين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والفساد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه عليّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كهيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قریش ولا يكون من غيرهم ولا يختص بنى هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قریش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الامة كلهم)
لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه انما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

الانتظام بالنسبة الى عموم رؤسائهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أى بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دينوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصى الامة كلهم) أجيب أيضاً بأنه انما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطراره يندفع ما يشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضى) هو بكسر الراء وفتح الضاد وابنه محمد التقي بصيغة فيل من التقوي وابنه على التقي بنون وقاف نسبة الى النقاء * وحديث الأئمة من قریش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبراني والبخاري في السنن وقال رجال اسنادهم ثقات لامطعن فيهم ورواه عن أنس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قریش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قریش ما بقي منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعني في قصة السقيفة اورده الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(٢٠٠) بعصته * يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يتأق

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم المدم وجود فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتتاب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق أخص من المصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضاً بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لاتزيل المحنة) أي التكليف سمى بها اذ به يتمتع الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملاً (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون مصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخالف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لاتزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة بل المفضل الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائساً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونته بأسه وشوكنه (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مغل بالعرض من نصب الامام الحيري ولفظ أبي بكر لقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولالة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لا اولاد النضر) هو ما قاله الاكثر

(قوله)

أيضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التمين وحينئذ لا اشكال أصلا

(قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا ينال) (٢٠١) عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آتى لابقائه وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول * على ان صيغ الافعال للحدوث فليتامل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عوناً

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء ببقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب نصب غيره اشارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المتع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لابرادها في أصول الكلام وان اريد أن اعتقادة حية ذلك واجب وهذا من الاصول لجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انما لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم بما خلف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أتفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي (قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحجوة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله بن مغفل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه* ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فسيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كفذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وباطلة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به* والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها أحاداً فحق لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين يشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة* وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلاد اليهودي الذي أسلم عند موته وحائثة بن الربيع وأبي عامر الأشعري وابي موسى وغيرهم* وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

(قوله ولا نصيفه) هو مكيل مخصوص بالضمير لاحدهم وقد يجي بمعنى النصف فالضمير للمدعي (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بمعني بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للعقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللعقيم يوماً وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال السكبرخي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن يحب الشيخين ولا تطعن في الحنتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناه من الخرف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بجرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالربوبية وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعدم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفاً قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصدوق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفي عن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي * وحديث النهي عن الابتذال رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على ما سوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمزفت والعلة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمع نفس صاحبه بآفاقته فيشر به (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فان أكل الناس في الحجة والايان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه الصلاة والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضربه ذنب فعنايه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (والممدول عنها) أي عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالسكينة (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحجته به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تتكشف على أبواب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

(قوله فعنايه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض مخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل أو نقلاً فمجهول أو لم يدرك أصلاً فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكروه ففيه خلاف

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فعنايه انه عصمه) صدر الحديث يشير الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوص (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض مخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل أو نقلاً فمجهول أو لم يدرك أصلاً فمتشابه (قوله ومع ذلك ففيها اشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن محبة الله تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعز ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمة لعينه) أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل كما كل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فان التحريم لحرمتهم (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاصول والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم تحريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

السلمة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الحمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لا يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذين ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الجبض انه لو استحلب وطء امرأته الخائض بكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله الاواطاة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو فحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفقي لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الحمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه (لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) (والامن من مكر الله تعالى كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة آمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بياش ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب

الا الحواص فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسألة التمني اذا لم يكن له نية تقتضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر في أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فن ثم استلزم تمنى عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الحمر فان الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الحمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله واليأس من الله كفر والامن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى اليأس اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن (قوله فان قيل الجزم بان العاصي الخ) أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة)
أي في حد ذاتها مع قطع
النظر عن حال الاشخاص
والازمان لعدم اختلافها
باختلاف تلك الحال وأما
مثل حرمة الحمر فالحكمة
فيه ليست ذاتية فتمنى
خلافه يحتمل أن يكون
ارادة تبديل حال
الاشخاص والازمان (قوله)
فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس (أي
على تقدير كون الجازم عاصياً
وقس عليه قوله آمن) (قوله)
ومن قواعد أهل السنة
الخ (معنى هذه القاعدة
انه لا يكفر في المسائل
الاجتهادية اذ لا نزاع في
تكفير من أنكر شيئاً من
ضروريات الدين ثم ان
هذه القاعدة للاشيخ الاشعري
وبعض متابعيه وأما البعض
الآخر فلم يوافقوهم وهم
الذين كفروا المعتزلة
والشيعة في بعض المسائل
فلا احتياج الى الجمع لعدم
اتحاد القائل

الكفر هذا * والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور ففهم من كان يزعم أن له رؤياً

من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو السكامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعي علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينزاع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود أو لعدمه أو ما يصح ان يعلم او يخبر عنه فالرجع الى النقل وتبني موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد تواتر السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يلبغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يارسول الله إن أم سعد ماتت فأني الصدقة أفضل قال المراء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله) ان له رؤياً من الجن (الجن) قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالعني ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطفت على رؤياً وهو اسم للحريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل * وحديث من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي بفهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رؤياً) هو بفتح الراء وكسر الهاء وتشديد الباء التحتية أي جنباً راء أي تبدى له بحيث يراه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وبعبارة في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعبر الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتمد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحديث ما من ميت يصلي عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفنى حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وثلاثة خسوف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلى أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البر لتطفي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضى الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يا رسول الله ما كانت محف إبراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المبتي المغرور اني لم أبعتك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكنك لتدعني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزة بعضهم) هو مقتضي قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المسكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

(قوله والضير للحكومة
أو الفتيا) * هي يضم الفاء
اسم كالفقوى وبمعناه روى
ان غنم قوم افسدت ليللا
زروع قوم فحكم داود
عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان عليه
السلام وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق
بالفريقين وهو أن يدفع
الحرث الى أرباب للشاة
يقومون عليه حتى يعود
الى هيئته الاولى وتدفع
الشاة الى أهل الحرث
ينتفعون بها ثم يترادون
فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وحكم
بذلك * واعترض على هذا
الدليل بأنه يحتمل أن يكون
التخصيص لسكون ما فهمه
سليمان عليه السلام أحق
كما يشمر به قوله غير
هذا أرفق

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ
ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في
المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد * وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون
لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه
دليل أو يكون وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة واختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتة لغموضه
وخفائه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس
بآثم وإنما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً والبعض ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط بأي النظر الى الحكم حيث أخطأ فيه
وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانته فأثى بما كلف به من
الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة * والدليل على
ان المجتهد قد يخطئ وجوه * الاول قوله تعالى (فقهمنها سليمان) والضير للحكومة أو الفتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم
حينئذ وفيهم * الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي
حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجر واحد وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله
الهمزة وكسر المهملة والفغاري بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالا اعتقادات كحدوث
العالم وثبوت الباري وصفاته وبئمة الرسل وحكم الخطأ فيها مخالف لحكمه في غيرها فالمخطئ في
هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالإجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك
القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله
والمجتهد غير مكلف باصابتة) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لا ياتم
بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل ياتم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضير للحكومة الخ) روى
أن غنم قوم افسدت زروع جماعة ليللا فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
احدي عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين يدفع الغنم الى أهل الحرث فينتفعون باللبانها وأولادها
وشغورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان ثم يترادون * وحديث ان
أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور
وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث
عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد
ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أني
عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لكم رأيي

والافني ومن الشيطان وقد اشهر تخطيط الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التفتيح (ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من رسل عامة البشر وعامة البشر أفضل من رسل الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمت على) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضي الحكمة الامر للادنى بالسجود للأعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولاً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والسكالات العلمية والعملية مع وجود العوائق فان يك صواباً فمن الله وان يك خطأ فمن قبلي أري لها صدقة نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهادات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول المسئلة (قوله ورسول البشر) عبر بالرسول دون الانبياء لان الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يصبون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجد تكريمة وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرّف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجدتهم لله وآدم كالمقبله لهم وأن يكون سجدتهم تحية قائما مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا سندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمّة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

يكون كنز الحنف قبل الوصول الى شط النهر

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية على الافعال المعجبية عالة بالكوائن ماضيا وآتيا من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترتي من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكهم والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكهم والابرص واحياء الموتى فالترقي والمعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لافي مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولا وآخرا

﴿ تمت ﴾

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من الخلوقات كذا في شرح المقاصد وبجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى (قوله وبعض الاشاعرة) اى كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلي (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يتبدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتبدرون الا على ما اقتدرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والضلالة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

وبليه بمجوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم السالكوتي مع جميع التقارير عليها

فهرست

شرح العقائد النسفية

صفحة	صفحة
٩٢	٢ خطبة الكتاب
٩٤	١٢ تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٩٥	٢٤ الفرق بين الحق والصدق
٩٦	٢٦ مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٩٧	٣٢ مبحث أسباب العلم للخلق ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والعقل
٩٨	٤٧ فالخواص خمس الخ
١٠٣	٤٩ والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
١٠٣	٥٣ والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وأما العقل الخ
١٠٣	٦٠ تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البهامة والاكتساب
١٠٤	٦٦ الالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
١١٣	٦٨ مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
١١٥	٧١ الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
١١٦	٧٧ الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
١١٧	٨٠ وههنا أبحاث الاولة انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
١١٨	٨٢ مبحث الذات المحدث للعالم هو الله تعالى
١١٩	٨٣ الدليل على وجوب وجوده تعالى
١٢٤	٨٥ ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
١٢٩	٨٦ الدليل على وحدانيته تعالى
١٣٣	٨٩ اعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
١٣٥	
١٣٦	
١٤٢	
١٥٠	

صحيفة

صحيفة

- ١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه
١٥٦ مبحث الاجل
١٥٨ مبحث الرزق
١٥٩ مبحث الهداية
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
١٦١ مبحث عذاب القبر
١٦٣ مبحث البعث
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق
والسؤال حق
١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة
حق والنار حق
١٦٨ مبحث الكبيرة
١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة
» » الاستحلال كفر
» » مبحث الشفاعة ثابتة
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار
١٧٦ مبحث الايمان
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد
١٨٧ مبحث النبوات
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد
عليه السلام والدليل على نبوتهما
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله
عليه وسلم والدليل عليها
» » مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ
» » مبحث الكتب المنزلة من السماء
١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في اللحظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء
الله تعالى من الملى حق
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم
- عمر ثم عثمان ثم علي وخلافهم على هذا
الترتيب أيضا
١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها
ملك وإمارة
» » مبحث الامامة
١٩٩ مبحث يشترط أن يكون الامام قرشيا
٢٠١ مبحث لا ينزول الامام بالفسق والجور
» » مبحث تجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ
» » مبحث يجب الكف عن الضغن في الصحابة
٢٠٢ مبحث تشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها
» » مبحث نري المسيح على الخفين في الحضرة والسفر
٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة
» » مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء
» » مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي
٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ
» » مبحث رد النصوص كفر واستحلال
المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستهزاء
بالشريعة كفر
٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن
من مكر الله تعالى كفر
٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن
الغيب كفر
» » مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم
عنهم نفع لهم
٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى
الحاجات
» » مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من أشرار الساعة فهو حق
٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب
٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل
الملائكة الخ

مكتبة
الملك

حاشية الفاضل المحقق * عبد الحكيم السيالكوتي *
على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

بسم الله الرحمن الرحيم * حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواه * تنزه في ذاته ونعوته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب ان اجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السالكوتية على المسائل الخيالية واني متحفيك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الاصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الافكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الخ وتنزيه الله تعالى عن ان يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم امكان ذلك الادراك او عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز ان يكونا بديهيين او بسيطين يدر كانهما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق الا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الافكار وإدراك ذوي الانظار او ان المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر والون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويبالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة اليها اي لكونها بها ويقال اراض الوادي واستراض اذا استمتع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات او نوره او الاصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلاً اجتمعوا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من تقدس ذاته عن إحاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانسنة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الراحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل التثناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الافكار بكنههما فيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه وقوله كلهم حمقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبارات البيانية * قال الشيخ خالدهنافوائد (احديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والافكار والانظار (ثانيتهما) الإشارة الى رد من منع اطلاق المبهمات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثتهما) العدول عن التعبير بالمتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سذكه في إيضاح كلامه على لفظ مستأهله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن ابي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعتهما) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانث المنسوب الى الصفات إشارة الى ما سأحققه من ان المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طول التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) ان تصدير الكتاب بالفقرتين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركه اقطع إما لان المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كإسياتي

او لانهما مربوطتان بلفظ نحمدك الاتي او لان الحمد اظهار الصفات السكالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين وحمد الخلوقات بالنسبة الى حمده تعالى لا يعتد به انتهى (قوله ولي) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهمزة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احيني مسكيناً وامتنى مسكيناً واحشني في زمرة المساكين (قوله المقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح السيد ايضاً ويقال له مكرم مكرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون للفحلة والمنتجب المختار فقوله ومنتخب تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف واللامطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ما خفي واخفاء مظهر والا قسميتهما معاً فله لم يلقه اسمه وهو المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهر بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان المحشي في هذا الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي وعن قول احمد بالمحشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم (٣) كعياض الدين ومصلح الدين

العرف بملا زاده بما قيل فامله لم يصرح بالاسم هاهنا اشارة الى بعض ذلك الاصطلاح وبالجملة عدم التصريح بالاسم نوع من التظيم ولذلك وضعت الكني وأيضاً قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني

ونصلي على من ولي فوق ما يسمعه الافهام* وأولى ما لا يحيط به الاوهام* وعلى آله الذين هم كسيف نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا* واصحابه الذين هم كالتجوم من اقتدى بهم اهتدى
 (وبعد) فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين* ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام* والقرم
 اهمام* العالم الرباني* سعد الملة والدين التفتازاني* لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشترى بين الفحول
 وتناوله أيدي القبول* فاماطوا عنه الفواشي* وكتبوا عليه الحواشي* ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
 الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه* قد امتدت عليه أعناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر
 لكن ما أتوا بما يروي الغليل* أو يثني الغليل لما ان ابكاره آية عن خطبة كل عازب* ومخدراته محتجة لا تخلي
 لكل طالب فصرفت برهه من غفوان الشباب في حل مبانيه* وانتهت فرصة عن عين الزمان لتحقيق معانيه
 فقيدت اوابده* وأنست شوارده* وحقت مقاصده* وينت مصادره وموارده* آخذاً بضبع القاصرين
 وجيئاً عن شبهة الناظرين* فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول* وتم بعونه مطابقاً للمسؤول* ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اعناق الخواطر) جمع خاطر وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملائمة لقوله لكن ما أتوا الخ (قوله عين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذة اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله الغليل) في القاموس الغل والغلة بضمهم والفعل محرك وكأمير العطش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومغلول ومقتل (قوله برهه من غفوان) في القاموس البرهه بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهيجته والفرصة بالضم التوبة من تقارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يافلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تسقى فيه وانتز الفرصة شمرها مبادراً والجمع فرض كغرفة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان محل المنقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اذكر والضع بالسكون المضد يقال ضبعه كمنعه مدم اليه ضبعه للضرب والقلادة ما جعل في العنق وقلدها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاموال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر مما يلي العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقرات وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضمن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضنانه بالفتح بخل فهو ضنين ومن باب ضرب لفنة والرباع كسهم جمع ربع محلة القوم ومزلهم والخافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شمالاً وشمل شمولاً من باب تعب وقعدم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالمعنى جمع ما تفرق من امر الخلائق بلطف سلطنته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم ثم اتهم المرتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترخيص الشيء ضم بعضه إلى بعض (قوله وجاعلهم جزر السباع) هو يحجم فراي مفتوحين فراء مهمة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهمة على المعجمة فيصح أن يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقال جزر ككرم أكل أكلاً وحياً كغني أي سريعاً تاماً ويصح أن يكون على وزن عرف جمع جرزة كغرفة وهي القبضة من الفت ونحوه فالمعنى جاعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهمة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهذه الأرض المنخفضة والهطل أصله تتابع المطر والغراء تأنيت الاغراء كالحراء تأنيت الأحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الإله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والمدحوح إعادنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب أن الحثي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بأنه اغراق خارج عن حد الامكان مع أنه اقرب إلى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب
وتخصيص البشر بأقرانه
المعاصرين له وتخصيص
المصومات أكثر من أن
يحصى لكن لفظ الإله
لكونه بمعنى المعبود
لا يحسن إطلاقه ولو لوائه

بخزانة من تقلد بآياده كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن
معدن * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو الخير الأعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد
الأكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد
الفضل والعلم * ومرصق قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة وأهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد
وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاطف
وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربّي العلماء والصلحاء * حامي الملة الغراء * المؤيد بمنجود من عند الله
الإله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترتبة

بأنف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه إذ لا يحتمل شأن الألوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكميل)
بل لا يتصور التجوز هاهنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة
والبطلان وأرادته أضر للطرفين من الأول إذ ينقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بأن الآلهة الباطلة تعذب في النار
يوم القيامة فهلا عبر عنه بظلال الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بأن الإله ليس بمعنى المعبود بل
بمعنى المفزع في الشدائد لأنه مأخوذ من المفزع أو مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن
والمسكافي أي يحسن إليهم على قدر محبتهم هذا إذا كان المجازي اسم فاعل وأما إذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في
كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المزوي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم
من عباده فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإن جاروا وظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا إذا كان بمعنى المفزع أما إذا كان
بمعنى المحبوب الخوجه التشبيه في كونه ظلاً رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الأرض وإن جار وظلم
كان عليه الأصر انتهى (اعلم) أن صاحب التفسير الكبير بعد أن ذكر محجة أن يكون الإله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألهة إلى فلان سكنت
إليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه إذا ارتفع أو من أله في الشيء إذا تحير فيه أو من لاه يلوها إذا احتجب أو من أله الفصل إذا ولع
بأمره أو من أله الرجل ياله إذا فزع من أمر نزل به فآله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فأنما كانوا يذكرونه بالإضافة كما
يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون أله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون) انتهى

فعبارة الحشي ان حملت على ظاهرها فالبشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر وليس العمدة في التشنيع علي كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشناعة أو يقرأ الآله بالهمزة بدلا عن الواو ممدودا على وزن فاعل من وله ولها كورث ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للمشايخ انما هو لمكان التعطيل والتبديل في سرأرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كسكري التامة ويقال وفراء بالمد ملائنة وفي القاموس الدولة الحوصلة لانديالها أي استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق محض البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كغرفة جمعها سد كغرف الفناء لبثت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار الجوهرية الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهرية جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصانع الانام وشبوتة فيه غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (٥) الافاضل في محاوراتهم وديابيح

كتبهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا وقد صرح الازهري والزنجشيري وغيرهما من أئمة التحقيق بجودة هذه اللفظة (ومن حفظ حجة) فالحق ما نقله الحشي (قوله

والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبديل الذي هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفري من دولته * ولقد تأسسى بهديه في جميع الاحوال * حتي نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتي أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والا وحدي * المستمد بروج الدين الاحدي * من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبه ملتزم الا كبرة * وسدته مستلم شفاه الجبارة * اللهم يا لطيف بالعباد * وبارؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد مستأهله) أي مستوجب في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامية تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرية باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمده الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء اتصف بالنساء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان ما ذكرته انما يصح استعمال المستأهل من حيث اللفظة ولكن استعمال الحشي إياه يتضمن دعوى صحته شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمال في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدليلها ما قرر من مختار الاشعري من ان أسماء الله تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لانسم الصغرى وان المستأهل استعمال في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وارايتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن المخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لحزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفى المعنى اعن بعض ما صدقه وأسانيه لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهم خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينساق الذهن عند ذكره الي الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده الحشي بالنظير وبه تعلم سقوط ما قيل ان انحصار المعنى الوصفى العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيق الاشكال بحاله وما ذكره من النظر فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير اه

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمال في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة معنا الكبرى وان أريد
وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله
في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي
الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والغزالي في الصفات
وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يبرأ منه وكان مشعرا بأجلال من غير وهم لا خلال اه
فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه
فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما
حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعضد والسيد ان السخي
لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يغفل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا له الثاني والفاضل دار بين
العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان
السخي والفاضل ممولود فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع
الكبرى بجواز أن يكون الحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما يليق بكبريائه فمن ثمة لم يحز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعاقل والفظن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الإيهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض أو اعتبار ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن)
على القاضي كما هو مولا نا أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم
خالد * ثم اعلم ان القاضي النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول
استدل على مذهبه بالقياس صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصليته (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهترشدن) *

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فاعيل)
عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (ولله الاسماء الحسنی) فادعوه
بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقليين الباطلين
عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل
باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة
نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الغرض ومنافرة كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل
حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساده مما سقناه من أدلة
مذهب القاضي والله اعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه البظر في الاول منهما
انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل للثناء والحمد ويجوز ان يكون
لفظ الأهل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الى آخر ما قال الحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي
ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمباغ ادراكا بل لا بد من الاستدلال الى اذن
الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا
الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهرى ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططا أفن يمشي مكبا على وجهه
أهدي أمن يمشي سوا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سوؤدا بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعيل) على وزن كريم وشريف استقلت الكسرة على الواو فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياء وآد غمت في الياء (قوله كسري) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيث وخبنة ووجه ان فعلة انما يطرد في فاعل وصفاً لمذ كر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبارو بررة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل انما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره محتوماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعيلاً كشریف كان ابدال الياء همزة قياساً لانها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كافي قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما ينقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعاً ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يان كنياف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كسيائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة

كذلك ثاني لينين اكتفا * مدمفاعل كجمع نيفا

نعم ذهب الاخفش الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهمز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسيأود وصوايد على الاصل ومما رد به غيبه قول العرب في سيقه سياثق وفي جيد جياثد وفي عيل عياثل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وأخراً وان جياثد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فيعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فيعل كضيم وصيرف نقل الى فيعل بكسرها على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانالم ز في الصحيح ما هو على فيعل بالكسر الاصيل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يتأتى فيه ما لا يتأتى في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورمادة وغزاة وكما (٧) اختص بفعولة نحو كينونة

وأصله كينونة ولو كان سيد

فيعلا لقالوا سيد بالفتح اذ

لا ضرورة الى التزام خلاف

الاصل (قوله كنهم جمعوا الخ)

فيعل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سيائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أنبأه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

انما قال هذا لان فعلة انما ينقاس في نحوه كعلمت * واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فيعل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذوه كن شاكراً (قال الحياطي) سيدرسه فيه تلميح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والاخرين على الله ولا نفر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل اتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو حبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسمانية كاولاده النسيبة ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العالمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولا شك ان الثانية آكد من الاولى والثانية من الثانية آكد من الاولى انهما اذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من صحب) بابه سلم والصحبة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كحاذق لفظاً ومعنى وفرة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة الا هذا وهي لفظة المعاشرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت محبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محباً للموت على الدين ولو تخلل الردة فن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محباً سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الانبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضاً على الأكابر والأولياء المكشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسدية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذ كرها بعد الآل الخ) مثلاً اذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن بقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرها فلك الاعتباران فأوفى كلامه مانعة خلو (قوله يذكر ويؤث) أى يحجى (٨) عليه أحكام المذكور والمؤث كما يرشد اليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى

التبيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المحرمين اذ تأنيث اسم الإشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا

عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن بقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى (صحبت كركن وياري كركن) والمراد هم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذ كرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أدعو) وقال تعالى (وان يروا سبيل النفي تحذوه سبيلاً) والمراد بها سننه وأدابه وأخلاقه (قوله فدوئك)

لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى (جواب) الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تنبيه المضمرات والمبهات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضمت كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضير وهو كاسم الإشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منها بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤث علمنا أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبرة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن العكبي والجمع على التأنيث سبول كما قالوا عنوق جمع عناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لفظة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبل والسوق والصراط وتيمم تذكر (قوله والمراد بها سننه الخ) قبل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السنن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب آتباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي إشارة الى وجه جمع السبل والى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أوضحوا كل شيء له علقه به سواء كان شرعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت اما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق ^{لا يندفع على طريق} التأكيد وأما وان كان المشهور فيها أنها لتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد أنها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل ان الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جملي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على طريين أحدهما ما وضع من أول الأمر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فنه المنقول عن ظرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى ازم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذ وأمالك أي تقدم وورائك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي مجرؤه * فان قلت القطع بان كلمة دور ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي يلزم ولا نسلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعلى الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح الحنفى فان المفعول اسم الإشارة والبراس بدل أو نعت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقاتلون بانه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفة (قوله من حد ضرب) يقال سري سري كهدى وسراية ومسري وسرية (٩) بالفتح والضم ويجمع على سري كدية

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سيرة الليل (قوله)

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رفتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا * شبه طالب أسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

(٢- حواشي العقائد أول) منادي بمحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادي محذوف الحرف وراجع مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناءه على الضم استصحابا لخالة البناء أو تشبيها له بالمنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله رجوا الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السيرافي الى أن أيافي الاختصاص معربة خبراً أو مبتدا ولعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضا) أي بين المبتدأ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونسكتة هذا الاعتراض هي نسكتة الاختصاص هنا أعني يسان المقصود كما في المثالين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وان كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد ولتواضع نحو أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا انما يظهر على رأي من يحجز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره اجمع بين الطرفين على وجه ينبغي عن التشبيه فجرى في الاول أن يقال شبه الاشتغال باي كتاب من كتب التوحيد المغلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل باي الخ وهذا نظير استعارة الأسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وان كان هو المراد بمعونة المحل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحير فيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لاسرار العقائد نظير قولك الحافر للبر والطالب للماء وأيضاً يشير الى أن الطالب لاسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا الحق فالطالب لاسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب ركافة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخالي مدح كتابه
لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبد ليلاً) يحتاج معها الى اعتبار
التجريد أو التأكيد * قلت كلا فان السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل
(قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيهين قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه
في الاول الحال المعبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك والارتباط الذي بينهما
وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال المعبر من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما وتخييره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما
ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الدال على المشبه به
للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس
ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض الحثي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض
للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في اني أراك تقدم رجلاً الخ أن
يكون من الجاز المركب غير التمثيلية بأنهم صرحوا بان التمثيلية مثار فرسان البلاغة فتي أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك
افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات
البيانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى
(لهم فيها زفير وشهيق) (١٠٠) الحقيقة والسكنية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

مثار فرسان البلاغة فعنى
قولهم فتي أمكنت لا يعدلون
عنها انه ان صح أن تكون
التمثيلية طريقاً لافادة المعنى
لا يجوز ابراز الكلام على

بالساري في ظلمة الليل في تخيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب)
خير مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والممكن) جمع ممكن من كمن
كونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة أي المواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع آونة
كزمان وأزمنة (والدعة) السكنية (والجادة) بالجمم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز) (كوتاه

وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن)
فهو استئناف بياني جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس
وتجريد وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والممكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختفى بمعنى
توارى واستتر وأجاز القراء اختفى بمعنى استتر وقال الازهري واما اختفى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالنسكرة فيتحرر لك
من هذا أن اختفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين
وحمله الحثي على الثاني لانه أنسب بالقام فقال ان موصفها بالخفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للاشارة الى
انها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من الممكن فلا وجه لما قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء
غير خاف وان خفي على الحثي فحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال امليته) من الاملاء أصله أملته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً
للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكنية) في المصباح ودع زيد
بضم الدال وفتحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول
منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى أترك فاصل مضارعة الكسر
ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أمات ماضي يدع ومصدره وأسم
الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهن قوم عن ودعهم الجمع أي عن تركهم فقد رويت هذه
الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمارة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز
القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة فقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكنية تخلط وقول الاصل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب وضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من فقوله من غير تسمية تأكيد وقوله وأصله عمى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم الفز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أملتبه الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى المسكن الخ بقول لاغرو فاني ألفت في رغد من العيش وقت استراحة القريحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان ويفار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون رغباً ثانياً للطالين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويح بالحاصل بقوله فدونك * ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقط والتحلية بالدلائل بالزينة بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الأولى ويصح أن يراد من إحدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الأخرى الآخر يقول بعد ما انتهت من تأليف هذا النبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجِد طريقاً لذلك إلا الحاقه إلى خزانة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الحاقاً بإياه إلى خزانة الخ حتى كأن اللاحق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبهما (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينهما وإيراد الأمثلة لا يوضحها وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لأنه مع كونه غير مطابق للواقع إذ لم يصحح كلات الشرخ الأقبلا غير لائق بمقام المدح قطعاً اه وهو وهم منشؤه تخيل أن الضمير في تحسينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب

كردن سخن (والتعمية) عمت معنى البيت تعمية (بوشيده كرهن) ومنه المعنى من الشعر وأصله عمى الأمر إذا التبس (والانغاز) من الغز في كلامه إذا عمى مراده والاسم الغز والجمع أغاز (وحت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحومانا أي دار (وما) مصدرية (رمت) من رام يروم روما طلب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقيم اللفظ والمعنى وفي (الحقته) إشارة إلى أن في خزائنه نقائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ تحفته وهو تصحيف إذ الاتحاف لا يكون إلى خزانة ولو سلم فالواجب اتحف به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما تحف به الرجل من البر (والعلا) الرفعة والشرف فإن ضمنت قصرت وإن فتحت مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الأعلى في السموات

فتأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قيل الظاهر أن الحقوق الذي أرادها إنما هو بالنظر إلى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضماً لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اه ثم في تعدية اللاحق إلى إشارة إلى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله إذ الاتحاف لا يكون إلى الخ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضاً ولما كان ضعفه ظاهراً إذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزانة ولو على سبيل التنزيل ومثله ليس بعزيز وفي المصباح التحفة ما اتحف به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانة إحدى خزائن القوى الدراكية بادر إلى التسليم (قوله فالواجب اتحف به الخ) لا يخفى أنه لو ضمن اتحف معنى رفع أندفع كل من الأمرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الأعظم ورفعه إلى خزائنه قيل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد اتحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والثاء أصلها ولو كما في تراث وتجاه (قوله فإن ضمنت الخ) يقال على بالكسر يعلى علاه بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وإن رسم بالياء فجمع عليها كيكبرى وكبر وأما علا في المكان فبابه سم (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه ومعنى نفس الشيء وذاته وذاتة وقوله ليس كمثلته شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كمن مثله في الظلمات) أي كمن هو

(قوله (الصاحب مطلقا الوزير)) وأما اذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالا عظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه ان كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول تفتت على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كمية الخ) تشبيهه بكمية واضافة الكمية الى الحاجات لعل وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعيد اذ العمق أبعد أطراف البر (قوله والفج الوادي) اطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفذا للسيل (قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للمستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتساعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة الى تحمل المشاق كما ان اختيار الفج لا يشير (١٢) الا على المعنى الاول نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا في المختار وفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوي الامال) الآمل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأملته تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمر سلا (قوله إشارة الخ) حاصله

والارض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنوردیدن) من حد ضرب (الفج) بمنح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الحيلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال إشارة الى أنهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفسهم الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كبرياتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخيلا

(والمقصود)

أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لخفية ظن الرأى

بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك الممدوح يلزمهم رجاؤهم فكانه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحقا كسحق سحقا وسحق سحقا ومعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما يشير اليه فما قيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما ففي كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقريضة المباهاة اذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فيباهه

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكلماتها بخلاف غيره فانه الذي يفترخ ويكمل بهما وان تقلدها لا يلبث ان ينتقل منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصفة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرهما جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاة وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضا واستند الى ما ذكره المضد في المواقف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل أنه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم أنه (١٣) معنى لقوى لا شرعي وفي كلام

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرهما وكلماتها بخلاف غيره فانه الذي يفترخ ويكمل بهما وان تقلدها لا يلبث ان ينتقل منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصفة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرهما جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاة وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضا واستند الى ما ذكره المضد في المواقف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل أنه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم أنه (١٣) معنى لقوى لا شرعي وفي كلام

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن الحاشي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وهنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تريته للعلماء الخ) أى الصورة المنزعة من المربى والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وتهيئة سبل نواها فقوله أخذ أيدى العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى بذلك يريد أن الحاشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا ينوئ في الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغيير النظم قال ان مذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأى انتهى وأنت خير بأن قوله أخذ أيدى ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره الحاشي وغيره من محبة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المسببة فيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبّه به إذا لم يكن على وجه نبيي* عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراؤه على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بأجل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فاضافة الأيدي إلى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعري إذا قيل آخذ أيدي الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا فتأمل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) يقيد أن الأولوية استعادة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار الاسلام كأركانها الخمس والأذان واقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه انه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (قوله عطف تفسيرى الخ) قال فى الرسوم يدل من الضمير أى رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع أولوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الأولوية بما هو شعار الاسلام كما هو مقتضى الاضافة للشرع وتجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع (١٤) والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الأولوية بما هو شعار الاسلام

أعني الشعائر الصغيرة مثل
الاذان والجماعة والاقامة
ويراد من الرسوم ما يشمل
ما عدا ذلك من المشروعات
قال فيه بدل من الضمير *
فان قلت فعلى كل في الكلام
ما هو صريح في رفعه مراسم

(الاولية) جمع النواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البسرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى احيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لاولية ويجوز أن يخص الاول بما هو شعار الاسلام (حاز) بالخاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح التاء وضها وهي المكرمه لانها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالاول المكرم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته أخفـره فخراً اذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الاول والآخر) بدل

الشرح صغرها وكبرها فما معنى قوله اختار الأولوية ليشير الى أحيائها مطلقا (من)
قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أوليشير بطريقة برهانية هذا * وفي بعض النسخ رافع أولية الشرح المرسوم ففيه إشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحتشى أولى ليفيد ان هذا الممدوح ممن بعثه الله ايجدد لهذه الامة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فان الظاهر انه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعته الى نفسك أم لا لكن المراد ههنا الاول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحوز حيز آمن باب سار (قوله لانها تؤثر) يقال أثر الشيء يأثره أثرأ كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أى ان الداعية التي تدعوا القرون لتناقلا حاجتهم الى التحديث بها في مجالسهم وارشاداتهم (قوله فهو تكرير للأول الخ) لا يخفى أن المسكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمي ما أثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هذا لا بعد تكراراً كالكتاب والضحك (قوله الحسية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمسكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله غخرته أخفزه الخ) في المختار فآخره فقخره من باب قطع أى كان أكرم منه أباً وأما انتهى ولعله مبني على ما ذهب اليه السكّاني من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم الا اذا كان فيه حرف خلق ففعل يفعل بالفتح والراجع انه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فاخزني فقخرته أخفزه بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعرنى فشعرته أشعره وفي المصالح الفخار بالفتح المباهاة بالمسكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا* وفي بعض النسخ بالاول والآخِر والظاهر أن الباء للملازمة أو السببية فتأمل قال (طيمه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي اراءة الطريق وقوله الذكر الجميل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ تقول خال الشيء يخال خيلا وخیلة وخیلة من باب نال اذا ظه وخاله يخيله من باب باع لغة وخیل له كذا بالنسبة للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظل وخیال الانسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المثال وانما يخيل للانسان ان صورة حاله الرفيع تمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس فبسبب هذه الشهرة سبغ للوهم الذي من شأنه تمثيل المتعانت ان خيل ويتوهم مرور هذا التمثال في حالة النوم وهو من نوع الاغراق المتقدم (قوله الدفتر المذكور) أي الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه وقال بعضهم الدفتر الذي يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم ثم يطلق على مجلس المناظرة ودار الكتاب وموضع

من الرياسات واللام عوض أي الضمير أي حاوى أول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلک (التقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نموذج (والصيت) الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) في ما خيل نافية والخيال والخیلة بنداشتن (وطيف الخيال) مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال (صورتی که بخواب بینسد) (والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً عظيماً نافذاً

اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء. أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت الإشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فعنى ناظورة الديوان انه المنظور اليه دائماً لأجراء ما فيه وظاهر معناه أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقا فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة للبيان أو إضافة الصفة للموصوف (قوله من دونت الكتاب) فأصله دووان بواوین قلبت واوہ الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه دوواين في الجمع ودووين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالغناية (قوله وقد يقال الخ) يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الاف من الحاقاتهم والثاني انما أشار اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك امكان اعتبار بقية المعاني (قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقق شرط استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لا تعجبوا من بلى غلاته * قد زر ازرارہ على القمر * اه

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظاً وهي الضمائر في غلاته وزر ازرارها وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اهـ وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إني وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيته من كونه محمود أهل الفضل فاضافة البرهان يمانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وإن آيت هذا فأوله بالحكم عليه مثلاً (قوله أو للسبية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كامل جارياً على البدر ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكأله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الاوج مرتبطاً بكأله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد لما استفيد

الحكم جامعا لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طراً) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أي جميعاً والضمير في به راجع الى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (ويزهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزيادة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكأله إما للملازمة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسبية (وفي الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكأله أو بسبب كآله بدر كامل حال كون البدر في الاوج (والزأخر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي إذا امتد جداً وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكأله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تجر في العلم أي تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحياه أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من الحلم ما بكل العالم (سحجان) اسم رجل من بني وائل كان لساناً بليفاً يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من الي وهو

من قوله محيط فانه كناية عن الاتساع أيضاً يقال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكأله) فهي للسبية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملازمة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) بمعناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد كما اتصف

به أعني الحلم الا عالم لا واحد مثلاً أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم فعالم مبتدأ خبره بحياه (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب انفراده في الحلم بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحياه سببية وهو بمعنى انفراده (قال سحجان) بوزن عطشان أصله الصائد رصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه إلا جعله في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحجان وهو سحجان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان إذا خطب لا يتنحج ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدئ في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخاطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته أنه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ما تكلم لقد علم الحمي الجانيون انني اذا قلت أما بعد أتى خطيبها * ثم أشد من وقت الضحى الى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه إذا قيس به سحجان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لساناً) اللسان بفتح الحين الفصاحة وقد لسن من باب ظرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم إذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) في منطقته بالادغام وما بعده بالفك والاول أكثر (قال معن) يقال فيه حدث عن معن ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيا قبر معن كلف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان الممدوح بسبب افضاله وجوده يكون معن حقيقا بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أى لا من البلاغة قال (الصائب)
هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي
(قوله والتدبير فى الامر الخ) يقال دبرت فى الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا
الثانى (قوله والثاقب المضي) يقال ثقت النار لا تفتد وبابه دخل وشهاب ثاقب مضي يقول هذا الممدوح اذا أراد التدبير فى
أمر وقت أفكره على الوجه الصواب بلن يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبط على
الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الآراء معلول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فعنه الذى ثقت آراؤه فى وقت
تحصيلها (قال للناس يبذل) يقال يبذل بكذا من باب قتل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أضنه وأل
فى الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أى يبذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أى التعميم حيث ذكر الفرد
المتمم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه
يقضى أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت فى المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم فى قوله يبذل لان بذل
المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنواله) وقوله (معن بليغ البخل فى افضاله) (١٧) وانما يريد تعلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة
الامراء والسكراء اذا كانوا
كرماء تتفع الفقراء بما هو لهم
ولكنهم لا يستحقون
بمشافهة أحد الا النذر من
الناس فكان الالفاظ عندهم
أعز عليهم من المال ولذلك
ترى الناس يبذلون الجهد
فى سبيل مشافهة السلطان
أو الامير ولا يطمع فيها

خلاف البيان وقد عي فى منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن فعيل وعي على وزن فعل و(معن)
بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو
الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) فى الامر أن
ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (والثاقب) المضي ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس يمسك
لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) فى حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة
الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لا ريب فيه (والتزام) انبوهى كردن (الوجنات) جمع
وجنة مثلة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الحديد و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أى لبس
البرقع وفى جعل أفضاله مطلقا برقع الانوار إشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من
الفشو (برا كنده شدن) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض فى جبهة الفرس فوق

(٣ — حواشي العقائد أول) كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحدا من عباده بخلاف مكالته اختص
بها من شاء يقول هذا الممدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشافهة ضغفاء العقول قليل الاستعداد فكان الفاظه
بعض ماله فى سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفرغ فى (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله
ليس يمسك أى به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما فى قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع
من الحديد) والمراد ههنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفى جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل الفعل بمعنى الافعال والظاهر انه
جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه بما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة
وأكثر ما تكون فى الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا الممدوح تكاثرت فى أجزاء
وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما فى الإشارة والكتابة كانت
تلك الشؤون الحسنة فى وجهه فكانه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التى يهتدى بها الى تلك النعوت الحسنة كما
ان النور كذلك ولما جعل الفعل برقعا لوجهه الذى تراحت فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه إشارة الى أن
جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتى من باب ساء معناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أى متعلق عم وهو
كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو فى جميع الناس وقوله وأكرمه أى أعلاه وأرفعه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الغرة في توجه الرغبات الى كل وأضاف الغرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمانة عليه وقول الاصل (بضائه) ترشيع يصح أن يستعار لارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أى فايض الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولا حقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الرفع منها فتدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء الممدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن الغرة وهي البياض الذى في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضياء هذا الممدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلاماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قبيل لحين الماء) شبه المأرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد إفضاله أعني الأمور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذى فيها وفي التشبيه إشارة الى أن تلك المأرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي

الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمأرب) جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قبيل لحين الماء والماء والسقي ترشيع لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران	مستعار بمعنى الامداد والتنمية يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الاغراض
--	--

والحاصل أن الانسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المأرب مثل الاموال والمأكول (من) والمشراب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاعراض المترتبة على المأرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وإضافة مدين حينئذ الى المأرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أى كصفة العدد وقول الاصل من الناس أى من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول انه عقب الحاق هذا الكتاب بالمنعوت بما علمت بحجزة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة لي بنوالى مأمولى من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وإتماماً لئى بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما إذا كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورا وهدى للناس الخ وبما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذبح الحسدة عن تغيير الناس عنه كما يرشد اليه سماك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * أن قلت لم لم يجعل الفاء هي المفصلة عن المقدر فيكون المعنى إذا كان الممدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسماك في الرفة وبعد المنال وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي إذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان إشارة الى الشق الآخر

من الشرطية فهذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التريديد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يفتن ان التريديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستمداداً من الواجب جل جلاله وقصراً لهمهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حمت حول تحسينه ودرمت تزيين سينه وشينه ألحقته الى خزنة هذا المتنوع بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فلتكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح تقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا فالله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التريديد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التريديد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري ما معنى قول هذا المتفتن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفؤا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والاراح الذي له ماهو شبيه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الراح واضافه الى القبول كليجن الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى بهوكيلا) جملتان انشائيتان لبيان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه وأورده دفعا لما يوهمه ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه يخر الشيء علماً وعملاً وقد

فيهما المسكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوماً من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله أورده) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسنات التكميل والاحتراس (قال قال الشارح التحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء ههنا وقد صرح به الحاشي أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال وتتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصريح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الى ما قيل ههنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (قوله التحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرير والتحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المحرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه يخر العلم خجراً له وهو ظاهر في ان التحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه يخر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك يخر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلمًا وعملاً منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والظاهر كما يرشد اليه عبارة القاموس انه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو ننحرت مأخوذًا من النحر المماثل للذبح لا شك فيه أنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع اصالة لمعنى البلوغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين اصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك ننحرت الشيء علمًا علمته علمًا كاملاً ونحرته عملاً علمته عملاً متقناً فعلمًا وعملاً على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في اللمبة) حال من المبتدا وهو وزان حبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللمبة على لباب واللبب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الابل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللمبة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الابل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما اذ كما أن قاطع اللمبة غالب على ما ينحره وبذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع اللمبة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهره ما في باطن الحيوان كما ان كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) ان قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام ان كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون اشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتي أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل	يقال ننحرت كتاب كذا علمًا أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشف وما يقال
عن هذا المتبادر قلت لامرين	انه يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو
الاول لوجعلت كأن للتشبيه	في اللمبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون
أفاد الكلام الجزم بان	موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه
التحرير مأخوذ باعتبار	لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاوله العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ
أصل اللغة من النحر وهو	الى الكمال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أي جازاه على عمله

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الاشارة (المعاملة)
الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على ان كان للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفى الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيزكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه نقول ان اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعبادته أو ان المراد من العمل عمل القوم المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علمًا نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وان كان صحيحا فان المراد من مزاوله العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مؤلانا خالده فساد ما قاله الحاشي فقال وما ترجاه لا يرجي عندي صحته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر به بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلوتمه بالعمل كما في القاموس ولا من المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وان كان هو الفعل والله أفعال كثيرة فاسناده اليه صحيح كما في قوله مما عملت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فعلا هو الطاعة كالتأليف والله فعلا هو المجازاة الا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعاً لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لتحقيقه كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزي بهم فان معناه يحاز بهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المصنعة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كرامته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازي وان كانت متعدية فصيغ عامل ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهية فاعل اكتسبه تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتعدية وأما الثاني فللمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه ان العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة مجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفأك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء مجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

الا لا يجهلن أحد علينا فجهل فوق جهل الجاهلينا

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف (٢١) عن الاول فكانه عينه * ان قلت

كيف تصور المشاكلة والعمل كما في القاموس

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عملته عمله عملا صنعته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعه وقوله جل شأنه واصططعتك لنفسه وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض اللغويين انه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله السعدي في شرح الاربعين صح أن يلافي حظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لامشاكلة كما في الحديث سبحانه لا نخصي ثاء عليك أنت كما أثبت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشي المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في الجواز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في الجواز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في الجواز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في الجواز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المسادة وبقرار هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكاليف تقاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المسارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشف وسائر التفاسير فلم نر أحدا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وای

ذكره صاحب التلويح من جعله ظرفاً مستقراً إذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانتظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفاً مستقراً لا لغواً وحاصله أنك إذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لغواً على معنى الاستعانة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلاً أو على معنى الملازمة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فإذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلبساً بالاسم في التأليف أو زمانه لا متلبساً به في الابتداء أو زمانه أو مستعينا به في التأليف لافي ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ما قيل هنا من أن ما ذكره الحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المعقب عللة للتفسير والمعقب بالكسر معناه ألا في عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول الحشي قال الشارح بعد ما تبين الخ يفي عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركاً والاولى أن يقول عقب قوله الحمد لله اقتداء الخ وما قيل ان غايته انه من وضع الظاهر موضع المضمرة وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لا غناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمرة فانه لا يكون الا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكر أولاً كما في قوله الحاقه ما الحاقه وما أدراك ما الحاقه نعم يقال ان قوله بعد ما تبين الخ أهم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فان اسلوب الكتاب وما انعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احدهما الاقتداء والمعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) لربما توهم منه ان للتبين مدخلا في تحقيق

وهذه النكات وليس كذلك
 ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ)
 أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد
 ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه
 وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فناطها نفس التعقيب وان اريد طريقته في البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقباً فخطاها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فانه الذي انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما ولما قال في تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فان في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ لربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية علي ما في عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصل في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فان معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فنزلته مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) ان قوله قال بعد ما تبين الخ نظير قول الشارح في المطول (افتتح المصنف كتابه بعد ما تبين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء وللمعمل مما انعقد عليه الاجماع ولا امتثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يحقق انعقاده الا على انه اذا ذكر الحمد لا يذكر الا عقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظاً لا دليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما اعتقد عليه الإجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فإنه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة أمثال الحديثين فمناطها ذكرهما معاً لا خصوص ذكر الحمد فظراً لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا امتثال حديث الحمد ولما قال في تعقيب التسمية الخ وظاهر أن التعقيب يتضمن ذكرهما معاً فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال حديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضاً على هذا الاحتمال فإن الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وإن تلك النكات عطف على قوله أن النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ما قال الشارح في المطول (إذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر تقييد المعطوف أيضاً بذلك الشيء) فقوله إذ لا خفاء في أن الإجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدر وفي بعضها ولا خفاء وهو واضح وانت تدبرك فيما تلونا تعلم فساد ما قيل فيه مافيه أما أولاً فلأن قياس العبارة المذكورة هاهنا على مافى المطول قياس مع الفارق لأن المعنى الذي أشار إليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك اقتتح وقد فات هاهنا وأما ثانياً فلئن سلم أن المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضاً من التعقيب الذي ذكره ثانياً إذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيء آخر والالفاظ التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثاً فلأننا لانسلم عدم انعقاد الإجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وأنا لانسلم أن ليس الامتثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لأنك إذا فقتت تجد

هي في إيراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل إذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول أن معنى قوله اقتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه اقتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر إلى آخره إذ لا خفاء في أن الإجماع لم ينقصد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وأن ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما * قال المحشي المدقق إنما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلاً كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد

لكنها أي الأشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضاً قطعاً (وأنه) انتهى فانك قد علمت أن محصل المعنى الذي أشار إليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه إلى غيره لآذ كره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول اقتتح على أن المراد الاقتحاض الإضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الأول وكذا الثاني وأما قوله وأنا ثالثاً فلأننا لانسلم الخ فقد علمت أن ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الإجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولو ادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية إلى آخر ما سمعت وقوله وأنا لانسلم أن ليس الامتثال بالحديثين الخ من مفسد فلة التدبر نموز بالله من ظلمات الأوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول أحمد الشرواني أحمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة وحاصله أن قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم أن التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت أن مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث أنه تعقيب التيمن لأن التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا أن بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بأن يكون الغرض من البسملة لازماً من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فإن مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وإن تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد وأصدر الكلام بكلمة في يندفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بأن يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لأن المعنى حينئذ أن في تعقيب التيمن الخ اقتداء أعظم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضاً توهم أن لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامتثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما أورده عليه المحشي وغيره قدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما أشار عليه الحشي ونهناك عليه وملابسة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتمين به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحמיד في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التمين بالتسمية كما فيما نحن فيه فلذا قال الحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بأنها للملازمة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتمين من الله تعالى أجاب بأنه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله وإياك نعبد الخ فثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله أنك قد علمت من جواب البيضاوي صحة ان يكون التحميد في كلام الله تعالى بعد التمين بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التمين في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حيث لا يمين لعدم تصوره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التمين من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى الحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي مجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

التعقيب على هذا وكذا العمل بما انعقد عليه الاجماع فيلزم ظرفية الشيء في نفسه لانا نقول يكفي التغير الاعتباري كما في قولك ضربت ابني تأديبا فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محركاته هيئة

لانه لا اقتداء في تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد وبما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها وفيه امثال مجديي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحميد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

(٤ — حواشي العقائد أول) الكتاب المجيد مظروف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالجاء المهمة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن العمل لا ارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال الحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي ادعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجهها لتفريق النكتة الاولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له الحشي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيهيا لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار الحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امثال الحديث فلا يليق وقوهه من الاجلة الذين اقتصروا على البسمة مثل الامام المزني في مختصره البخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لا على ذكرها ولا يلزم منه ترك الامثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امثاله واما ثانيا فعلى تسليم صحة نقول ان التسمية فيها امثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس محمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا أقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تعلل حين بسط بساط الوجود على إمكانات لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه الي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (قوله مدفوع لانه صرح بعض الخ) هو شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر الصقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطلب البيان في توجيه حجة حديث التحميد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٢٦) ومثله لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمد عند

ابتدائه الا ان ثبت عنده المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامثال مدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في حجة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتوحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي غير لفظ وانقلاب البحر

زبعا في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني
وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلى عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم حجة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتماده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما افعال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يعنى به ما هو اعم من لفظه وهو الذكر او خصوصه وايا ما كان فالأمر به المذكور اما على الاول فواضح واما على الثانى فلان رواية الحمد معارضة برواية البسمة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسمة وعكسه فيسقط القيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسمة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت ما فيه والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والوثائق كتباً مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجة حديث التحميد ومبنى الآخرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابى هريرة ذكر الله فداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتى وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاه صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجزم بالحجم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجزم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من حد علم مطالوعة للمتعدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كمنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وحذمت يده فحذمت وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث نقصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخوانه والصفة مجتذوم قال الجوهرى ولا يقال اجزم ووجهه المجذوف القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها بالحمد بخصوصه كالصلاة فانها مفتوحة بالتكبير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجرى في حديث البسملة ايضا فيراد منها مطلق لذكر ذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والا كان مضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يجعل ارتباط الحكم بالمقيد الاعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغاء القيد وقد وجد الدليل هاهنا وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال للشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه انتهى وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسملة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كتبه الى هرقل بالتسمية دون

التحميد ومثله كتابه للقضاء ومحصله أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله أي كل خطبة كما في الحديث الآخر كل

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أوتر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعمل ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

خطبة لا تحميد فيها ففي كالايد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جئ بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتاؤه لكن على أنه شكر للنعمة لاعلى وجه انه يبدأ به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل اخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعده التخصيص أقل وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه مع ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للامر ذي البال هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسملة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخرت البسملة عن الخطبة فضلا عن تأخيرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه عن الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن النووي عدم اعتبار القيد ولا ناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وهيئة يجوز الغاؤها ومحصل الاعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيدا لكن مما روينا عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله الرحمن الرحيم وهو ايضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة الحمد لله وبقرره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحثي أيضاً وفي الأذكار وحسنه والقائي في شرح الجوهر والرملي في النهاية والقسطاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت بأسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الإيعاب والتحفة وشرحه على أربي النووي وغير ذلك فالعجب من أساذته كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق ومحصلة ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على إلغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبني الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدؤا بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدؤا بالبسملة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث تحد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبني بآحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممثلاً مع انه خلاف المقرر عند السكك على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدؤا بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أُرشدناك الى أن الحديث الواحد اذا

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعا للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق ان على المقيد أولي بني اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نقيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل ان المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيالي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله اقول ان اراد الخ) محصلة ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر مجزئي أي جزئي كان التعقيب مأمورا به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمرا مجزئي سامنا الصغرى ومنعنا الكبرى فان غير المأمور به اذا كان مستلزما للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأمورا به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه ال في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبسا بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر الحثي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر مجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فمنوع والسند ان هذا تكليف

بالحال لان البسمة والحمدلة عمل لساني ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في ان واحد الا تري ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعي ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطاً فالامر بالمشروط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثال الحديثين بقياس قظمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما أولاً يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبرى فلان معنى تعارض الحديثين كما يشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتاً بالعمل بالآخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان البناء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ والحمد لله الخ لتعدية الفعل للاستعانة ولا للملازمة وعليه فثاب الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والبناء لتعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أى جعلته مبدءاً للامر فعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقضى ان البسمة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارها جزءاً منه كالاكل والجملة فالمبدئية لا تقضي جزئية ولا عدما فعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدءاً بسببه أى بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسمة امثالاً وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ذلك لان نفس الفعل وفائدة قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدءاً له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كرى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

يكون سبباً في جعلها مبدءاً لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدءاً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسمة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسمة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معاً باللسان مثلاً لأن أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امثال الحديثين وهو يتضمن طلب امثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسمة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امثال الحديثين البسمة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في افتتاح الكتاب بالبسمة والخطبة بالحمدلة امثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخيالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لانسلم أن البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما عده لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والاخر اضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لانسلم ان البناء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملازمة ولم يقل الحشى كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فلا ابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبني على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فاقبل الاولى ماضيه قول أحمد بناء على زعم ان البدء لا يكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لا يتصور بالامر ين أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اخذاره المحشي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وانما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فان الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى أحدهما فاقبل ان هذا يرجع الى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديثين يفوت الخ) افاد بهذا ان معنى تعارض الحديثين عدم امكان امتناهما فلا حاجة الى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف ايجابا وسلبا لانا نقول تحقق التعارض أيضاً بان يكون احدي القضيتين مساوية لتقيض الاخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديثين لا منطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً كذب الآخر وما هنالك كذلك لان ايجاب أحد الابتدائين يجماع ايجاب الآخر اذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لا يجماع مباشرة الاخر فتأمل (قوله يعني ان المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في المغرب بدأ بالشئ إذا قدمه لكن اذا أخذ باعتبار تقديم الشئ على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كانه حقيقة الابتداء واذا أخذ بالقياس الى بعض ماعده كان لبتداء أضافياً أي بالاضافة الى ذلك البعض واذا أخذ بالقياس الى شئ ما قطع النظر عن كونه جميع ماعده او بعضه كان عرفياً نسبة الى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شئ من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر الى العرف فنسب اليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والاضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهمة (٣٠) فقوله وهو ذكر الشئ قبل المقصود ليس معناه ان الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس الى المقصود والا كان
 اضافة بل المراد تعيين ظرف
 الابتداء العرفي ليتضح كونه
 أمراً ممتداً لقوله قبل

ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر ين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل
 بالآخر (قوله فدفع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي
 وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية
 والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه ان ظرف الابتداء يكون من حين الشروع الى التلخيص بالمقصود فلا ابتداء في الحديثين يحتمل أن يكون اضافة
 حقيقياً فقط أو أضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بماعدا الاول لان مبناه كما
 علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخيالي فيما قل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفياً أو حقيقياً في الاول أضافياً
 في الثاني انتهى فاقصر الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر ملكونه بصدد تقرير المشهور كما افاده بقوله كما هو
 المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع الى أحد الدفين المذكورين لا الى الثاني فقط كما توهم وأن مراد
 الخيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وان كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت
 فتأمل (قوله وغيرها) كالشهد والصلاة ويان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء
 العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الاضافي من حيث هو أضافي لانه الماهية لا بشرط شئ وهي تتدمع الماهية
 بشرط شئ وهذا بخلاف صدق الاضافي بالحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهمة
 بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد تحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة
 عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو انما يستلزم
 جوازاً خيراً بالبسملة ان لم يوجد مقتض للتقييد أو مانع من اعتبار الاطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتها
 ولك أن تقول الخيالي بصدد دفع التعارض بمنع ما انبنى عليه من المقدمتين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على انك قد علمت
 مما أشرنا اليه في تقرير كلامه انه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الاربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الاخص
 كما لا يخفى فابطاله لا يفيد كما هو مقرر في الاداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تاخير البسملة لكن لا حاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الخياي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الخياي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعته فيه وبالجمله ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فاقيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على الحثي أن يقول بحمل أحدها على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشأؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعنى ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوائم الاربع فتأمل (قوله اذ المناسب حينئذ ان يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وبطل ما أشهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتي (٣١) جزئه وهو هذا المعنى لا يتحقق بالبسملة

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة الحثي اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداءه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل آتما يتحقق بأول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

السند الاخص كما علمت قد دفعه الحثي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله أنا لا نسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتي جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعداءه من الامور المتغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعداءه من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بأمر وفيه عن جميع ماعداءه من الامور المنفصلة فمعنى قولك أما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد وفيه عن المبيئات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر فيه حتي عن اجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت أما حسن وجه زيد استلزم فيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع اجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعداءه حتي عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول اجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورد قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولاً وبالذات انتهى قلنا لنفي بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول الحثي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

أى سابقا على جميع ماعداه بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء
للإصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الإصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعمولين بالآخر في زمان العامل سواء التصاقه
نفس العامل كما في قولك اشتد الغرس بسرجه أولا كما في مروت بزيد وظاهران البسملة هاهنا لا تتصق بالمعدي في زمان
الابتداء الحقيقي بل الذي يلتصق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي
مبنى على كون البسملة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما
البسملة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسملة مثلا أن تقع البسملة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن
مما يتعلق بها فغناه سبق البسملة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فقولك ابتدئ التأليف بالبسملة أن لاحظت تعلق التأليف بها
فغناه أن البسملة أول متعلق للتأليف وإن لم تجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها بسبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه اشتبه
عليه ابتداء التأليف بالبسملة بالشروع في التأليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) اعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلمة في على تقدير جعل الباء للاستعانة تحتمل الظرفية والسببية كجعلها
صلة كما يبناء والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جعلت البسملة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بأن قصد ذلك بهما من غير أن يكون الأمر سببيا في جعلهما واسطة في بدئه لاعتناء الاستعانة بهما في بدء أمر

(٣٢)

معنى القصر الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ
الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون
بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما أن انصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى
ماسواه لا ينافي أن يكون بعض سورته أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد
بالابتداء في كلا الحدين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر بالاستعانة بالتسمية والتحميد يكون أجزم

من غير أن يقصد ذلك إذ
لا يتحقق جعلهما واسطة
في بدء أمر إلا حيث
يتحقق القصد فقوله في
الحديث لا يبدأ أن كان
من المعنى الأول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله وبالحمد لله لا قول فيه المذكور إذ المقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما
هو مقرر فالعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسملة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما
فهو أقطع وإن جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسملة
والحمدلة واقعا فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسملة
والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه الحاشي وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الأول
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أى الأمر سوا جعلته متعلقا بالفعل أو بمحذوف
قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول مقرا مع الباء
المجارة له ويصح التصريح به فإن جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الله الخ لا قول فيه إذ هو قيد للاستعانة لا البدء على نحو
ما تقدم في الاحتمال الأول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ من غير حاجة إلى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للملاسة غير أن السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فإن
ملاسة البسملة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدءا وغير خاف
عليك أن البسملة والتحميد على تقرير الاستعانة إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداية به أعني أول جزء من المشروع فيه لا بالبسملة

والحمدلة وما يتبعها ولا شك ان البدء باول جزء بدء حقيقى فما قيل الظاهر ان الابتداء على جعل الباء للاستعانة اعم من ان يكون حقيقياً أو غيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقى انتهى لا يحصل له قنامل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئبض تقول آض يئبض أيضاً مثل باع أي رجع يعنى أرجع الى الحكم بجواز ان يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسملة والتحميد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد ان حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفعل ذلك أيضاً معناه أفعله عوداً الى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أي كالاستعانة في الامور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والخبر واليد فاتضح أمر التشبيه ويجوز ان يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف ههنا يستعان فيه بالكسب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخيالى يتضمن أمرين الاول صحة ان تكون الباء في الحديثين للاستعانة واشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين واشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بامر الخ والمحشى ذكر اعتراضين على الاول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الاول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسملة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة انه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء اذ لا يكون جزء الشيء الاصلى واسطة لابتداء وجود الشيء لان التلطف بالبسملة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء * لا يقال سيدكر المحشى عن السيدان البسملة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها الى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشى

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في امر بأمور متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية او التحميد بل بأمور آخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءاً من المبتدأ اذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزءه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ — حواشى العقائد اول) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسملة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسملة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله اذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل ان المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسملة والحمدلة جزءاً منه وان كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا انما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية ههنا حقيقة كما سبذكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا يمنع في أن يكون التحميد جزءاً من المبتدأ وأى استعانة أولى من استعانة الجزء للسلك انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في السلك وانما تمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء السلك والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالى فلانا نقطع بان البسملة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالا ابتداء بهما في غيره كما تقدمت الاشارة اليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلزم ذلك الخ) محصله لا نسلم بطلان التالى وما ذكرتم في بيانه لا يفيد فان غايته أن قراءة البسملة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءتهما ماعداً وهى المبتدأة ولا تمنع تسمية ماعداً كل القرآن على الحجاز فما قيل كفي في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أرادته المحشى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالاولى أن يقول المحشى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفصي بحو ما سيجي في الملازمة وبما سبذكره جواباً عن القيل فابقاء كلام الخيالى على اطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساد حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات الى اعتبار

الباء صلة قتيبه (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزمت ترك التأدب مع الله تعالى والتالي باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها بياء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالى آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل * لا يقال انما يلزم ما ذكر لوقيل بالله أو بالرحمن مثلاً * قلت قال السيد في حاشية الكشف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر هنا أيضاً اسمه لكن لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقاً فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى * ثم أعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لا يضرنا في دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبني التعارض على ان الباء في الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضاً بحمل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملازمة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملازمة بما تقدم وان كان مشهوراً لكن في النفس منه شيء فانه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتدلاً في ذاته لا يتعلق به القصد بالذات أصلاً فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوسل اليه الا ترى ان الأيمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطاً لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لا يتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدم ولكن (٣٤) لدلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

الخ) محصله جواب يمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوسل به الى الفعل حقيقة اسم الله

البيان ويلزم ترك التأدب في اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس * قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

تعالى وليس كذلك فان المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوسل اليه يرجع الى وان الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما قلناه الحشوي وانت خير بان هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جهتان في انه لا يجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوسل ببركته الى أمر لا يكون مقصوداً لذاته أيضاً بل يقصد لتحقيق البركة المتوسل بها فالتعويل على ما ذكرنا (قوله وقد رجع الخ) أي السيد يعني ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلاً عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية هييدلاً ولوية لاتعليل لها لاستفادته من التفریع وأشابه الى ان باء الملازمة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالاً من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال ولهذا قال في الكشف ان باء الملازمة أعرب أي ادخل في لغة العرب وأفصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد علي دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التنافي بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تنافي الاستعانتين في الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تقدم عليه ويتقدم بعضها على بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعيناوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صح ما قاله الحشوي ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما في الابتداء فحصل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمرينا في الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامر ان المستعان بهما لا يتحققان في آن واحد والامر ان ههنا في الحديثين كذلك لا يجتمعان في آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية أعني زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعني التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تحقق الاستعانة بها في آن واحد كالأستعانة في ابتداء الكتابة بالقلم وبالسيد وبالوداد وبالبسملة أو الحمدلة لا اشكال في امكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بهما

الامور فما ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ إنما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمر متعدد على الابتداء ولا كلام لنا فيه وإنما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان أن الابتداء مستعينا بأمر ينافي الابتداء مستعينا بأخر حيث أن الأمر من لا يتحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر أن الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال تقترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والمهلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا أن حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم إمكان امتثال شيء من الحديثين فيما إذا كان الأمر المشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة إذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبني السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وفاسد أيضا إذ قد علمت أنه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزأ منه وبتقرير كلام المعارض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل أن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا مذكوره انتهى فانه مبني على أن قول المعارض وإن لم يكن بين الاستعانتين تناف تسليم إمكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تحرير الاعتراض فتأمل (قوله لا نسلم أن الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما مبني عليه النظر من أن الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥)

يلزم الخ بل الاستعانة بها استعانة ببركتها كما تقدم فحينئذ لا نسلم أن الابتداء في حال الاستعانة بها إنما يكون في آن التلفظ بها حتى يلزم أنه لا يكون في آن التلفظ بالتحميد وحتى يلزم أنه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسملة

وإن لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لأن الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس * أقول لا نسلم أن الابتداء بشيء باستعانة بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فإن الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد إذ ليس الاستعانة بهما إلا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها وإجاب المحشي المدقق بأن

بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلفظ وبعده كما إذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فإن كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة فإن الاستعانة بها تستمر الى تمام الأمر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فاقيل هذا الجواب مبني على أن تكون التسمية جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى أن لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا إذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الأمرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب إسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لا نسلم أن ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجهه * واعلم أن كلام المحشي مبني على التناول من تسليم الحالية والافهي غير صحيحة فإن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لغو متعلق بيبداً لامستقر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظير مذكوره ههنا (قوله وإجاب المحشي الخ) محصلة تسليم ما مبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمبنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وإنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعينا مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وإن لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جازم

راكباً اذا ركب أمس وجه اليوم وقول المحتج لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيهها للحال مع انه سابق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحتج المدقق عين الجواب السابق ما لا فلا وجه لذكره أولاً ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله) فلا ابتداء محمول في كليهما (الح) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسملة حينئذ تحتل أن تكون جزءاً كالمحذلة انتهى وقد علمت مافيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسملة جزءاً على هذا الوجه (قوله) أي لو بدئ ذلك الامر (ولا يكون الح) أشار بهذا الى أمرين الاول أن بقاء الملازمة هنا لافادة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني ان مرجع النفي في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبساً لا بقوله الابتداء (قوله) دفع لاعتراض مقدر أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لأن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى (الح) على نعت قوله سابقاً ولا شك ان الاستعانة بالح مجرد بيان ستلزام جعل الباء للملازمة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبتي أو المبتي حين الابتداء بالبسملة والمحذلة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله) أو للملازمة (الح) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملازمة فلا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله) ولا يخفى أن الملازمة (الح) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لأن التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرها معاً محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون ملتبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المبتي ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

وأما الكبرى فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتداء حين ذكر التسمية والح وقريره ظاهر (قوله) وحاصل الدفع أن (الح) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى أن بقاء الملازمة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد الممولين للمجرور في نفس

ذلك

العامل وان لم يقرنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرته

اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحبها في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يلتصقا فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم مجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن بقاء الملازمة هي بقاء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاصاق والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى بقاء الاصاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء انما يكون بذكرها معاً قلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله) يشمل الملاصقة بالشيء أشار بهذا الى أن الباء في قول المحتج وقوع الابتداء بالشيء بقاء الملازمة وهي متعلق العموم في قوله نعم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزءاً بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملازمة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الح ففيه اشارة الى أن قول الخيالي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملازمة وان نقل هذا عن المحتج أيضاً كما لا يخفى وهما أظهر من جعله معطوفاً على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قيل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً وبالسمة خارجة فانك لو جعلت بالسمة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون أن الابتداء أن التلبس بهما وأن أخرت بالسمة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم يجعل الحمدلة جزءاً لم يكن أن يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فاقيل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس مبتدئ بهما في حين الابتداء واقتصر على مبتدئ مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالحمديراعي فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحديد الخ) أي أما تلبس المبتدئ من حيث أنه مبتدئ حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وأما اتحاد الآتين لأن ابتداء الأمر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعتراض بأن الاظهر ترك قوله لأن أن الابتداء الى قوله لأن ابتداء الأمر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى أن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل أجبي ففي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال بالسمة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال أن آخر التسمية بأن همزة أما يتحقق عند التأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الخيالي

ماسينقله عنه المحشي لأن
للملابسة عليه تكون بمعنى
المصاحبة والمقارنة وهي
متعلقة بالمبتدئ لا بالابتداء
ثم قال ونقل عن بعض من
تصدى لهذا البحث أنه يعنى
ان الملابس تطلق على
معنيين أحدهما مشهور

ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدئ بهما أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما ان أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحديد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما في أن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابس التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الاول فلي هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الان أنه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لأن الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقيها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لأن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملابس الى آخر ما نقله المحشي فانت تراه يعترض على المتصدى في توجيهه كلام الخيالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض في البيان لكون الملابس هو المبتدئ ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي مع وضوحه اللهم الا ان يكون قد قصد به الإشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر المتصدى لا مكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بمجعله المبتدئ مثلاً كما جربنا عليه فتدبر (قوله محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بأن باء الملابس هي باء المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتماعا لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله مع أن الظاهر ان المقصود الخ) محصله أن باء الملابس وان صح أن تكون للملابسة الفعل بالجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الاول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الآتم وهذا انما يكون بملابسة الشروع فيه بهما لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً وتوقف هذه الملابس على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتي ترجع اليه الملابس وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملاسة لا تكون للملاسة الفعل بالجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهران المقصود الخ ولم يقل مع أن الملاسة على تقديرها هي ملاسة المتبدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من ان النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصقت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملاسة بين الفعل والجرور اذ الالتصاق نوع من الملاسة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در الحشى حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل المباشر وفيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فلا يسه للحمدلة من ملاسة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملاسة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملاسة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالتصاق. ويقال الانزاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحشى فتعيره عن باء الالتصاق بباء الملاسة اشارة الى أن الملاسة من قبيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالتصاق كما صرح به السكالم هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلبسه زيد فحصل الردان المراد من باء الملاسة هنا باء الالتصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتلويح المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى

<p>الملاسة ملاسة المتبدي أو المبتدأ بهما لا ملاسة الابتداء بهما * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للافية قال أصحابنا باء الملاسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملاسة تستعمل</p>	<p>الابها فالنوع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعنى اتصال أحد المفعولين بالجرور في زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول</p>
--	---

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملاسة فلا يندفع بحته بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تبغنا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحشى لافي باب حروف الجر ولا غيره فعلى ما نقله الحشى كان بهامش الشرح منسوباً الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان بمباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أى من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجرور واقتراحه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلاً وقد اردت بك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحشى أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمر أفلزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك صريح في ان الشرط بمباشرة الفاعل للفعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمسكه فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أى بقسميها كما اذا أمرت شخصاً بامساك عمر ولزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم أمر لا تمسك انتهى وأنت خير بان كلام الحشى ليس صريحاً في شيء مما ذكر لا مكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفاعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسووك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الجواز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صورته بما اتفق فيه المباشرتان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصوير فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمر و اذا نزع يديك ما عليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا تتوهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التنويع راجعاً الى اختلاف المعنى كما نبهناك قتبته (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باء الملابس ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدور عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفيه ان باء الملابس تتعلق بمحذوف حالا فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان باء الملابس تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن الين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسووك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدئ لا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكأنهما ملابسين بهما* واعلم ان ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدئ الخ) يبان لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالا من المجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول اجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملابس فان قولك أمسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان باء الملابس تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد الممولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا بأحد الممولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالا من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالجرور جزءاً من الابتداء سلمنا انه يأباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع اجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدئ وهذا جواب يمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدئ الخ جواب يتسلم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدئ مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمبتدئ أو المبتدئ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبنى على حمل الملابس على حقيقتها أعني التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبنى على خلاف المقصود لا يقال لانسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابس على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروه بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشى هذا يموخذه منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخياي بمثل ما دفع به المحشى الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابس بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروه اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله مورد هما اعتبار الجزئية كما ان الاعتراض المذكور بقوله وان دفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورده ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لا يناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المحشى انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملابس انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتمسك بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشى المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء

المعترض كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها في تمام الفعل فكان المناسب للمحشى ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على

ان استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى فتأمل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون الخروج آيياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متافيان فمدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشى المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشى سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملابس واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشى وهنا وعند الكلام على جواب الخياي قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه ومحصله ان شمول الملابس لذكر البسملة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملازمة الابتداء بها أن المبتدئ في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملابسة الابتداء للبسملة بالنسبة للملابسة للحمدلة لا يمكن اعتبارها جزءاً فان الملابس عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من انه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملابس عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يغني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخياي بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حينئذ حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لا مناص عنه بناء على أن الملابس لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملابس بالقياس الى المبتدئ كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة للبسملة فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشى لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملابس بهما بالابتداء زيادة على عبارته لا حاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

واقع

وموقع الملابس بهما قبل الابتداء معني لكون الابتداء ملاسبتهما انتهى ففيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملابس هي ملابس المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملابس وحيث انه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذا لا ارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بان قوله بلا فصل لغو لا حاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملابس معناها المصاحبة بان يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على ان الزمان مركب من الأتات كما صرح به الحشوي هنا والتحقيق ان الآن حد مشترك بين اجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لان أن الابتداء أن التلبس بهمة الحمدلة وهو متصل بأن التلبس باخر البسمة الذى يعتبر تلبسها فاذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول مئاف لقوله لان أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد لان ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وفيه أن اعتبار الشيء الآنى زمانياً بمعنى واقعاً في زمان لاينافى كونه آتياً بل لاينافى كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبلة وبعده وإنما المنافي لكونه (٤١) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

الزمان عليه بحيث يكون وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله تم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابس ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذى هو أن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله تم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضاً (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصلح معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان

(٦ - حواشي العقائد أول) مصاحبة فلا يصح توجيهه على ان التلبس مناه المصاحبة وأما نانيا فلان كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسمة قبل الابتداء بلا فاصل ملابس للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر الا أن للمتقدم زمانا يغاير زمان اللاحق ضرورة التغاير بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادها في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللإشارة الى ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيان (قوله يعني أن الباء في قوله الخ) اعلم ان لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهبت بزيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء في على والتجاوز في عن والظرفية والملابسة والالصاق الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية متى غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابس والاستعلاء مثلاً واذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابس مثلاً أريد منها المعنى للآخر ومقتضاه ان تكون هنا محض التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة الحشوي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قابل باء الملابس وهى ما توصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابس كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره ان المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعني واندفع عنه ما قيل لا يصح كون الباء للظرفية حين كونها لا يصلح الذى هو معنى التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان مبناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا ان ما احبب به عن هذا القيل من أن مراد الحشّي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاجل كونها للايصال فيكون هذا توجيهها آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الخيال من بناء الفاسد علي مثله (قوله كما يشعر به عبارة الحشّي) أي عبارته المتقولة عنه فيما سيأتي حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معني الاصلاق أو معني الظرفية والملابسة من قبيل الاصلاق انتهى فانه يفيد ان المعني الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعني الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة الحشّي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا اشعار لهذا القول حين كون الباء للايصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للايصال لا معناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعني كون الباء للظرفية انتهى فانه مبني على أن مراده عبارة الحشّي في قوله فعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن لزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعني ان يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله اولاً للاصلاق) أراد به معني التعدية المحضة كما في ذهب زيد وسطوت بعمر و بناء على ما قيل إن الاصلاق معني لا يفارق الباء في جميع موارد ما فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معني المصاحبة أعني ارتباط أحد الممولين بالجرور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مرتت زيد فان زيدا ليس بمار فانه بهذا المعني معني باء الملازمة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيال (٤٢) الظاهر ان الباء صلة التوحد محصلة انما كان احتمال الصلة ظاهراً بالنسبة

لاحتمال الملازمة لان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة الحشّي أو للاصلاق مأخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته بأخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملازمة لان معني التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتقرده به فعني المتوحد بجلال الى تكلف اذ هي عليه

بمعني الاستقلال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وانت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعّل على معني الطلب ولذا قال الحشّي المدقق واعلم أنه قد يكون التفعّل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلباً أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعني طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتا فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضا بان اضافة الجلال عليه تحتل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعتزلة بخلاف احتمال الملازمة ولذا لم يتعرض له الحشّي الخيال فيما سيأتي لأن في قولك المتوحد حال كونه ملائماً للذات الجليّة ملازمة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التغير الاعتباري كاف في الملازمة بان يراد من الذات الجليّة هي من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعتزلة حاضرة على الاحتمال الثاني أيضا فان معني المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي ان كانت بمعنى عدم وجود النظر ذاتاً وصفة وفعلاً فظاهر وان كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعتزلة يستلزم انقسام الذات كما بين في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملائماً بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكما صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليّة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخيال في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمالي الاضافة بخلاف المعني الثاني فانه وان صح اعتباره في اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعذر سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت اشارة الى انه المراد من الصيرورة كإسباتي وفي هذا اشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو السكمال فيه دون الاول وفي نفيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لازمان للاحتمال الاول لان من انفرد بجلال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون لغير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه السكمال ولهذا قال وان أمكن اعتبارها ولم يقل وان أمكنها قيل وفي إمكان اعتبارها منع ووجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار السكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني المخلوقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفي الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الاشعري واني الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل شخصين موجودين انما هي بالذات فليس بين افراد الانسان مثلاً اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحلية والعالية والقادرية التامتين وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة أعني الالهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأيضاً فنحن
نجزم بالذات مع التردد في
الخصوصيات من كونه واجباً
أو ممكنًا جوهرًا أو عرضاً
وأيضاً قولنا المعلوم اما
ذات أو صفة حصر عقلي
فقلوا أن المفهوم من الذات

الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو السكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى السكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضاً (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصواف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضاً أدلة على بطلان مذهب المتبئين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين فان المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعيين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بجعل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقاً أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالجالي أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى متميزة عن سائر الممكنات وجوداً وأوصافاً فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من قائل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية السكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعاً انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية السكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراض (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو اريد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفى المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثله شيء من أنه لنفى المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضرورى لسكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلائم ذكره في مقام المدح الذى يناسبه ذكر الصفات التى لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلاً لها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافى المشاركة في الماهية السكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثله شيء أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحيته ولاشك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التى اعتبر فيها التوحد الماهية السكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين ويكفى أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية السكلية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أى يكون للملاسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملاسة الدالة على (٤٤) ارتباط أحد المعمولين بالجرور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية السكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية السكلية ويتم الرد (قوله) ويحتمل أن يكون للملاسة (أي يكون للملاسة فاعل الفعل بمدخول الباء) حال قيامه به لا لايضاله إليه والجار والجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد حينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملاسة تلبس فاعله به وأنه على الأول ظوف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قاله الفاضل الحشى من أنه بقی ههنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملاسة ينبغي أن يكون للملاسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملاسة قسمياً لكونها

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لأمثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وأما

جعله حالاً من الضمير لأن باء الملاسة بالمعنى المتقدم لارتباط

الفاعل بالجرور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة أى ذاتاً وصفة وفعلًا كما أشرنا إليه (قوله واندفع ما قاله الفاضل الحشى الخ) هو المولى الخيالى أعلم أن بعض التحويين اختار أن الملاسة معنى عام متحقق في جميع معانى الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالتصاق حقيقياً أو مجازياً فتكون بمعنى مطابق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالتصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذى أورده الخيالى جار على رأى الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملاسة فالذى ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغواً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملاسة قسمياً لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أى جعل كونها بتقدير المضاف وعبارة الخيالى فلا يحسن أن يجعل كونها للملاسة الخ ولك جعل قوله للملاسة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وأما قلنا ينبغي الخ جواب عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجرى على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملاسة معنى عام فعبّرنا بيبغى مراعاة لذلك القول وكان في التعبير به دون التعبير بيجب إشارة إلى الجواب عنه بأنه تجري على الرأى الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنئان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا فى قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثانى الالتصاق أى ارتباط أحد المعمولين بالجرور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى الجرور ولا شك أن ملاسة ضمير المتوحد بالجرور فرد من مطلق الالتصاق أعني ارتباط أحد المعمولين بالجرور فيكون من قيسله وليس مغايراً له مغايرة كليه

كالإنسان والفرس ولا شك أن الملابس التي تكون من قبيل الالصاق بهذا المعنى تغير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالمجورور وتكون الباء على الأول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفي التعبير بالمناسب إشارة إلى صحة جعل الباء سببية أو لا ابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره المحشي خلافا لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمرآحله عما ادعاه إذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملابس من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقا سواء كان صلة أو لا انتهى ولقد ذل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابس شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب أن المناسب هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملابس من قبيل معنى الالصاق ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابس فجعله قسما له ليس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فإنه مع كونه تكلفا باردا يمجح من له أدنى مسكة فاسد إذ ما ذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط اتناجه اختلاف المتقدمين في السكيف مع كلية الكبرى ولا يرتد إلى الأول بعكس الكبرى إذ لا تعكس الاجزئية لاتصلح كبرى الشكل الأول هذا وقد ذكر بعض الحواشي أن قوله ويحتمل أن تكون للملابسة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحداً بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر أن الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذاً من قولهم توحداً برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فإن الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فإن الملابس بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية إذ الباء الظرفية باء الملابس أيضاً ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فإن الباء عليه

تكون ظرفا مستقرا بل
يتعين أن يقال إن المراد
من الملابس محض التعدية

صلة وإنما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لأن الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر أن معنى الملابس من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين إذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعّل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه أن قولهم توحداً فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعّل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله إذ ما لها واحد لا بالثاني فقط وهو ما سيطله المولى الحشى والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة التفعّل الخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها المفصلة عن شرط مقدر والا لقال أي إذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة التفعّل على تقدير الملابس فصيغة التفعّل على هذا التقدير الخ وأشار إلى أن المفعّل محذوف وهو وجوباً نكتة لاختيار صيغة التفعّل وأقيم قوله أما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلاً له وأن التفريع مبنى على مقدمة معلومة وهي أن اختيار الباء في بعض التراكيب التوحد بدلاً عن الواحد مع أنه أخصر منه لا بدله من نكتة إن قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة التفعّل من نكتة على تقدير الملابس كذلك على تقدير الصلة فلم يختص هذا التفريع باحتمال الملابس قلت لما كان بيان المحشى للاحتمال الأول وافياً ببيان النكتة أعني كون صيغة التفعّل عليه للطلب كما تقدم شرحه لم يحتج إلى التفريع عليه وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضاً كما تقدمت الإشارة إليه لكن أراد الخيالي رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الأول أعني الثبوت بدون صنع أو السكالم لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى السكالم ولا عدم دخول الغير الخ لا يقال بيان النكتة إنما يحتاج إليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة تفعّل بمعنى فعل وليس كذلك فإنه كما استعمل أفعّل بمعنى فعل نحو أقلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعنى قل استعمل تفعّل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو ظهرت المرأة بمعنى طهرت أي انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الأثم وتوحد بمعنى وحد كعلم وكرم أي بقي مفرداً ورجل متوحد بمعنى منفرد والله الا وحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وإن لم يذكر صاحب الشافية أن تفعّل يأتي بمعنى فعل ففي الرضى اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لا تضبط لانا نقول قال الرضى لا بد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكد والا لكان زيادة الهمزة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وإنما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم نه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي اتصف جلال ذاته أو ذاته الجلية بالوحدة قطعاً وفي الثاني الذي اتصف ذاته بها كذلك مع ملاسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الخيالي فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقديم شرحه فقول الخيالي في الثاني اما للضرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل لمجرد التمثيل وآثره لماعلمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قرله فحيتند صيغة التفعّل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملاسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الضرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وتفعّل لمطاوعة فعل نحو كسرتة فتكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجع وتحلم وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً ثم قال والعجب من الخيالي لم يحمل التفعّل على معنى الاستفعال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيراً وعظماً مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملاسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الضرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعّل

والذات غير الجلال لا بمعنى نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعّل أعنى التوحد اما بمعنى الضرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين أى صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الضرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحجر يده عنه

والذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الا شاعرة وهو امكان

الاتفكك بل بمعنى الغيرية اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية ليس يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلا وجه لتخصيص التفريع بالملاسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لا خفاء فيه وعدم صحة اعتبار الضرورة بصنع أو التكلف لا يوجبها لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالي ما قال لكان الواجب أن يقول اما للضرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليسه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعّل على معنى الاستفعال توضيح الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفريع بالتأني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعّل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة ما ذكره المولى المحشى من أن التفريع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى أن قول المحشى كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فما في قوله كما في تحجر واقبة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله تحجر العصير وتخللت الحمر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لعل معنى كون التفعّل للضرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن المراد المعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الضرورة الى قوله ففي اختيار) منقول عن الخيالي والمعنى الاول في التريد مجازي للضرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله ان أر يد من الضرورة في قولنا للضرورة بدون صنع مطلق الكون والاتصاف مجازاً لملاقاة الاطلاق والتقيد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله والتجاوز إنما هو في لفظ الضرورة الواقع في البيان وان حملت الضرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجاوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الضرورة على حاله ان قلت الضرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التريد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه نقيس (قوله) اشارة الى ان اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذي امتاز به المتوحد عن الواجد لم يدل عليه بصرح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشاري عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فلانه الواقع ويصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيده لما قبله (قوله) أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت فتغافل على هذا لا يهاجمك الامر علي من تحاطه وترى من نفسك ما ليس فيك منه شيء أصلاً وأما تفعل في معنى التكلف نحو تحلم وتقرأ فعلى غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايهاا علي غيره أن ذلك فيه وفي تغافل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله) وهذا محال في ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحال يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافاً لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله) فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمغاواة وهو يسئلزم أن يكون

الفعل الذي هو مسدول
المادة كسلا في الغالب
ليكون كماله باعنا على المعانة
وان كان من غير الغالب
قد لا يكون فيه كمال بل
يكون من الافعال العادية

لاستحاله على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله) واما للتكلف) أي اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملاسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كافة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً

نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاتفكاك بل التبعية في الجملة فعلاقة المجاز لزومية البكمال وفي المنقول عن الخليلي توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة المذمومة ومراد المتبوعية في الجملة فلا يتوجه عليه النقص بكماله تعالى (قوله) المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعه فقطع أو للنسبة نحو قيسته فقيس وزرته فترز وتتمته فتمت أي نسبته الى قيس وزرار وتميم فانتسب أو للتعدية نحو علمته فعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللانحد نحو تردي الثوب ونوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتخرج أي تجنب الأثم والحرج وللعمل المتكرر في مهلة نحو مخرجت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة ولعنى استفعل أعني الطلب نحو تنجزته أي طلبت نجاحه أي حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معنى صيرورة الشيء ذا أصله كتناهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو ترب العنب أي صار زيباً ومثله تخمر العصير وتخللت الخمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجراً نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كونه فتكون فيكون من المعنى المذكور أولاً في كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخليل بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه محجة

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم بصدد ذكر المعاني الحقيقية إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم يذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضاً فنحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قيل هذا المثال في حواشيه على الكشف فيحمل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً وما يؤيده قول الفقهاء وإذا تخلت الحجرة طهرت ير يدون صارت خلا بنفسها من غير مدخيلة الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وتقرر بالمقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لا الاستدلال فلا يضره احتمال معني آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك أن معني قوله للصيرورة بدون صنع أي لامن الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد ولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيتضح لك وبعد التماس والقي فيه نظر فانتظر (قوله) وإنما قابله به ههنا (الح) هذا هو الدافع للقبول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة (الح) حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معني الكمال ومحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مقابلاً لمعنى
التكلف ولم يذكره مفرعاً
عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع
من الفاعل فلا يجمع معني

وأما قابله به ههنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية أن الفعل الذي يكون على وجه السكفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضوي في شرحه للشافعية

ولذا
التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام
البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر نوله لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفصل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروع وجزئياته انتهى وهو فاسد فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قيل (الح) علمت محصل القيل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف بمعاناة الفاعل أمراً لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولو لم تعتبر الاستعمال في مطابق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير خاف عليك أنه لا وجه حينئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد أن لم يكن باطلاً وعبرة الرضوي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحينئذ فليت شعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فالتناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقاً أي غير مقيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها (الح) انتهى نعم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقاً

هو الاغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فما قيل أى في استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو تأهل وتأصل أو صيرورته نفس أصله نحو تزب وتخرم وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول فتدبر (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى لغيته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيرها لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يليق ملائم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ ينبغي بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شيء منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه فقرعه وترتبه عليه وانما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لمبا يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة في المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ما قيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان الحق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش في قياس أظن وأحسب وأخل على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً فليس لك ان تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحث المبالغة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فعني التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملازمة وصيغة التوحيد للصيرورة لعنى

(٧ — حواشي العقائد أول) واستعمال توحيد في معنى السكمال بطريق الفرعية فهما عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن الجواز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفعل في أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحيد بحجوه مرادف وحد كعلم وكرم بقى واحداً ويقال توحيد بالربوبية وبرأيه انفراد بالله المتوحد ذوالوحدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كون وفي تولد معنى نشأ والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرط الفتاد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أى بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضرباً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملازمة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك ان ما ذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن التفعّل يحىء بمعنى الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحيد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكر من معاني توحيد الطلب وقولهم في توحيد برأيه معناه انفراد واستقل لا يدل على معنى الصلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملازمة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أو بمعنى ذى الوحدانية وهذا ما وعدناك من البحث نخذه وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد ان قوله بمعنى التوحيد الخ مفرع على احتمالي صيغة التفعّل على ترتيب

الف فتقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصل معنى التفاعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محصل معناه على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملابسة جلال الذات راجع إلى المحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لأنها من صفات الذات وقوله أعنى الكون بيان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا لكماها على ما فهم فتدبر (قوله وذلك لأن الجلال عبارة الخ) حاصله أن المحشى قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لأن الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة التفاعل وظاهر أن الوحدة وإن كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته إلى جلال الذات وكمال الصفات فإن بأولية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل أن سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح أن يكون الجلال وما عطف عليه أعنى كمال الصفات سبباً لمعنى التفاعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سبباً على الاحتمالين في صيغة التفاعل إذ برهان التوحد موقوف على

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التى منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير تحرير المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين إذ تقرر

استحالة العجز عليه تعالى واتفاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلة الغير في الوحدة الكاملة أيضا فتل هذا المحذور يجري

أنه

فيه ألا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة

اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملابسة بالمقيد بعدم مدخلة الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلة الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلة غير الذات والصفات لا بلا مدخلة غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التى ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلة الغير انتهى وهو مبني على أن قول المحشى وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جليلة الأمر فتدبر (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشى والفاضل الحلبي من وجوه الأول أن قول الحلبي فحينئذ صيغة التفاعل الخ على تحرير المحشى مرتبط باحتمال للملابسة فقط فتقديره حين إذ جعلت الباء للملابسة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين إذ تقرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي أما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي المذكور على أنه معنى حقيقى لصيغة التفاعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشى فإنه معنى مراد من التفاعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشى يعود إلى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة التفاعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع أما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشى مجاز عن الأول فقط الخامس أن قوله فعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشى مرتبط بالاحتمالين قبله أعنى الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره في قوله وإذا كانت صيغة

التفعل في شأنه تعالى محمولة على السكامل فمعنى التوحيد الخ السادس أن قوله بالإتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو السكاملة محمولة على تقدير السكامل بخلافه على كلام الحلبي فإن الأول محمولها على أن تكون الباء صلة والثاني محمولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالحصولين على كلام المحشى وبالتالي فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار المتوحد دون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الخيال فإنه نقل عنه في الاحتمال الأول عند قوله يقال توحيد برأيه الخ مانعه ولا يقصد فيه معنى السكامل ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا انتهى وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى السكامل ويلاحظ فيها على تقدير الملابس أحد اعتبارين أما عدم سدخية الغير وهو ما أفاده بقوله أما للصيرورة بدون صنع وأما السكامل وهو ما ذكره بقوله 'وأما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابس وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضا توجيها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة إن كان هو السكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في انصافه تعالى به وإن

كان هو السكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالة علي الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية الغوية كما هو صريح المنقول عن الخيال أيضا حيث قال المعنى الأول من فروع التكلف ولهذا لم يعدد أبواب اللغة

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه فقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على السكامل كما قيل في المتكبر ونحوه فإن صيغة التفعل فيه للسكامل دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلأنه إن أريد معناه الحقيقي أي السكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق السكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة الأعلى للحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على السكامل فمعنى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية السكامل اتصافا كاملا في غاية السكامل وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

مستقلا الخ ما ذكره المحشى وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا أن ضمير استحال يعود إلى التكلف إذ هو المستحيل وإن معنى السكامل متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيال في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على السكامل لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمعنى التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بيانا للاعتبارين على تقدير الملابس المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحيد على تقدير الصيرورة وقوله أو السكاملة محمولة على تقدير السكامل والكل على تقدير الملابس فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم أنها للمطاوعة (قوله فلأنه إن أريد معناه الحقيقي الخ) هذا التردد إن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معنى مطلق السكون فلا يمنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التردد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق السكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل إلى معنى السكامل صحيحا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها إلى مطلق السكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة الأعلى للحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الأول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الخيالي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعني كونه تكلفا محضاً أنه لا تدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين اذ كان قوله حينئذ صيغة التفعّل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعّل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإن الأولى توجيه ظهور يكون الظرف عليه يتعلق بالمدكور بخلافه على الملازمة فيمحذوف وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يتفرع على تقرير كون الباء صلة أو للملازمة أن صيغة التفعّل ينقسم معناها اللغوي الحقيقي إلى كذا وكذا إذاً لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفرّع على توجيهه المحشي فإن الباء إذا كانت للملازمة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت أن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعّل إلى معني مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملازمة فلا بد لصيغة التفعّل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا يندفع ما قبل لا يخفى أنه اذ تعين كون الباء صلة أو للملازمة

يتفرع عليه أن المراد بصيغة التفعّل شيء مناسب لأحد معني الباء وهو منحصر في الصيرورة والتكلف اذ يتفرع عليهما لأعلى غيرهما من معاني صيغة التفعّل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين

أن تكون للملازمة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجه أما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه إياه لا يخفى على ذي الفطنة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفريع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لانا لا نسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر أيضاً فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

لباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر أعني اذا تقرر أن الباء صلة أو للملازمة وأردت معرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين تقرر ذلك وأرادت أن صيغة تفعّل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فأمل (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الخيالي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثل وذكر المعنى المتفرع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في المتكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معني مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد فاهم بتوضيحه فمعني الصيرورة لو كانت مذكورة علي نحو ذكر التكلف لبيان المعني اللغوي لما كان وجه تقيدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعني الأصلي لو لم يأت بالقيد بل في ذكر القيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها اتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معني الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة أما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعني الأصلي الاستدراك بإخلاق الحصر ومخالفة الأسلوب وما قيل لاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال اذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى ففيه أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعلي تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما يعده العرف كمالاً والله قد نخلق الحسن والقبيح والخير والشر إلى أن قد علمت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معني الصيرورة بصنع واستعمل لبيان استحالة

في شأنه تعالى ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لا يغيب عنك حال ما قيل لا يخلل في الانحصار لأن المراد أن صيغة التفعّل المذكورة ههنا منحصرة في الأمرين لا مطلق صيغة التفعّل انتهى فتأمل (قوله) وأما رابعا فلأنه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادها نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب إليه الحلبي (قوله) وأما خامسا فلأنه الخ) حاصله أن قول الخيالي فعني التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعّل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنهما فهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذكور في محله من غير استطراد والحشى وإن لم يعرض لمعنى الباء في الحصول الأول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر إلى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا أسقطه الحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الحشى كما لا يخفى فاقيل أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد إشارة إلى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن الحشى الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا محصل له فتدبر (قوله على أن حمل قوله الاتصاف الخ) (٥٣) محصله أن الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعديّة إلى الجور
صفة له بخلافها على تقدير
الملازمة فإنها صفة للذات
لا للمجرور فلو كان
الأمر كما قال الحلبي لوجب
أن يقال فعني التوحد بجلال

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فإن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها إذا لا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضا في عطف قوله أو الكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المغايرة بين الحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الأول وكاملة في الثاني وهو أنهما يتم على ما اختاره الحشى وأما على ما قال الحلبي فعني كون الكمال ملحوظ في الحصولين إذ هو معنى صيغة التفعّل وكذا معنى الذاتية أن جعل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فإن جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في الحصول الأول ليكون مرجع مقابله للحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضا ليكون معنى الصيغة في الحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في الحصول الأول دون الثاني مع أنهما سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للغاية فما قيل ليس قول الخيالي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعّل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الفاضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله) ثم قال وأما حملها) أي صيغة التفعّل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فعني إطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال إلى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فعناه عدم اعتبار الانتقال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول

والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وان دفع قول المحشي وليت شرى ماوجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الاصوليين مثل نخر الاسلام وأهل البيان علي ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداها واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الواحد معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضى فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فتؤداها واحد ولبعد مرعي كلام المحشي أخطأ سهم بعض الناظرين فقال ماقال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرار هذا المقام على هذا الوجه ينجلي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شرعي ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداها واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاز بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بيناته اذ هو بمعناه تفسير له وفي

العصام ولاشبهة أن الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعنى ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلاً في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهي صلة بين العامل ومعموله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كما في قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هي البانية كما صرحوا به لا التبعية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المقربة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعية بل هي لابتداء الغاية فالضافة لامية لادني ملايسة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول وادف فلفظية وان قصد تقدير حرف من حروف مقربة في الاضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضافتها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته وأما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق انما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق اما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملهما بها ولا يشك على بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث انها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فتأكد النسبتان امامتحدثان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه اربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو اضافة الصفة الخ) هي كاضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الاضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الاضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعها البصريون بتأويل الاولى بانها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انما تقال باعتبار الخ) توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أعم وحاصله ان الحجة تقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيّد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الى الله تعالى ركيك في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار المقوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والخاصة انما هي مع (٥٥) الرسول لا مع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات التي أعطاها الانبياء حين مخصوصة الكفار معهم وتكذيبهم في دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ما ذكر

أو اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة

وهي من قبيل المشتق فتحقق ان لا تضاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة حيث لم تضاف لواحد من هذه حصلت الركة كما ادعاه القائل ومجرد كون الحجة تقال الخ لا يتبين من اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام الحاشي وانما الذي يدفع هذا القيل ان يقال لا نسلم ان المشتق وما في معناه انما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتكلم ولوسا من فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فقد ذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ بيان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لو معنوية على معنى لام الاختصاص يصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بجعل آل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيوضح لك وبهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيجين على كلام الحاشي (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول ولم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما قضته العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعنى الخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خبير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مينة اذ هي موقوفة على ان ما يكون معجزة لشيء يمنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القناد قلتن قلت ان المعجزة هي الامر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لا خرت لحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما يؤيد به نبينا مؤيداً به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لا نسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدى وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المنوعة اذ هو كلام على السند الا خص ساعنا بالملازمة المنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذ غاية ما افاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أي بذلك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أي بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يغاير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخيالي بمجرد دعوى الحصر بجعل آل في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على الثبوت تلك السواطع اجتماعاً وانفراداً ويتبين لك أيضاً ما ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ اجمع أعظم

لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطراف الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله كافي بآفة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلالة مزايا العريضة والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لوصح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيوضح لك انه لم يصب كذا الحقيقة في هذا المقام غير المحشى المدقق والعلم لله (قوله) لكن عبارة المحشى (الح) لما كان قول المحشى السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الختم ايضاحه على كل من التقديرين بوجه استواء تطبيق عبارة المحشى على كل من التقديرين حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخيالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجوز على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مراداً بها الجنس أيضاً والسرف فيه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنع البصريون بخلاف اضافة الموصوف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وفقه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصريحه هنا بان عبارة المحشى لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بعينها في تقرير التقديرين وايضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أي بمجموع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته أعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله) ينبغي ان يحمل اضافة (الح) هذا الانباء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بخلاف ما إذا كانت بمعنى من والا فمثل اضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى من التي للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم ايهاها
 التخصيص مع افادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص
 لافادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما اعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى
 اذ هي فيه للتخصيص قطعاً ثم انه سيأتي في كلام الحشّي أولاً وأخراً ما يدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص
 به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء. وحيث ان صفة المدح ان كانت كونه عليه
 السلام ايد بحجج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك
 تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركاً بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه
 عليه السلام بذلك فواجه حكم الجالي بأولوية الاحتمال الاول حيث ان الاول أفاد التمدح بان آية عليه السلام أعظم من آيات
 سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فمساواة في اظهار
 شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم
 السلام فع ان العبارة لا تدل عليه ينعكس حيث ان حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامر من بخلاف
 الاول فواحد منهما وسيتكشف لك توجيه كلام الحياي من عبارة الحشّي المدقق (قوله بخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا
 كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيجين (قوله بل لا مدح فيه) اضراب عن قوله فانه
 يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولك ان تقول بل هو مستكره

بشع قال الحياي فيما نقل
 عنه وانما لم يحمل الاضافة
 على ظاهرها لخلوها عن
 هذه الفائدة الجلية مع
 ان التخصيص في الصدر
 والتعميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح
 اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي أظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما
 مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم
 عليه ولذلك فرع الحشّي على تقرير كون الضمير لحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل
 أخلاق ثياب

(٨ — حواشي العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشع الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج
 الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألينة مع ان الصدر يخصص التأيد بالساطعة
 انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها
 بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج
 غيره فالانبياء ان كانوا جميعاً أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كازعم الحشّي انما يكون بالصفات
 المختصة وان كانوا جميعاً أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتي حججاً كلها
 سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي متفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمحمل بخلاف ما إذا
 تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم بأوالعاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليقية فتخط في تقرير كلام الحشّي وأتى بما
 يمجبه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب الف هذا والمناسب التوجيه بان افادة تفاوت الحجج وسطوع
 بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حمله الحشّي على معنى انه من قبيل اضافة
 الصفة الى الموصوف أخذاً بظاهر ما نقل عن الحياي من بيانه بقوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه
 انتهى وقال الحشّي المدقق معنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من
 التأويل ان أخلاق ثياب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفاً وأضيف اليه
 على معنى من البيانية أي أخلاق هي ثياب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا يفتي عنك ان
 ما ذكره المدقق هو الصواب فان المنقول عن الحياي من قوله وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجلية

الح أنما يستقيم على مافهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على مافهمه الحشى أن لا تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيتوجه عليه المتع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة وان يكون هناك تخصيص في الصدر وتعميم في الآخر فان الاضافة لو جعلت بيانية على معنى من لا يلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه أنما جعلنا الاضافة على معنى من البيانية بالتأويل المذكور ولم تحمل على ظاهرها بان تكون من اضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لخلوها الخ ولا نظر لسكونها من اضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة ومنوعة عند البصريين وما نقل عن الخيالى من قوله فالمعنى الحجاج الساطعة الخ بيان لحاصل المعنى اذ يجعل الاضافة بيانية تكون الحجاج كلها سواطع وأنما لم يقل الخيالى فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار اليه المدقق من افادة ان الاضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى ان بعض الناظرين اعترض الخيالى بان الاول ان يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه ان ساطع حججه أصله حجاج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتظيره بجرد قطيفة أولى اذ لم يرتكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا اندفع ما قيل الخ) القائل الفاضل الحلبي فان كان منشؤ اعتراضه عدم فهم ان الاضافة للاستغراق كان محصله ان الاستفادة من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أيد ببعض من الحجاج ساطع سواء كانت الاضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي ان يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أيدوا بعض آخر من الحجاج ساطع أيضا مماثل له في السطوع وان خالفه في نوعه مثل احياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع فجوابه ان الاضافة للاستغراق كما هو الاكثر (٥٨) وان كان منشؤه فهم ان الساطع الذى أيد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

علي سطوعه بالقياس الى جميع الحجاج كان محصله ان الاضافة وان كانت للاستغراق فتدل على الاعظمية ان جعلت اضافة الصفة أو على معنى من

وبما ذكرنا اندفع ما قيل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة إشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجاج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال الحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

بالمعنى الذى أردتموه ولكن الاضافة تحتل ان تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجاج آيات الله وهذا لا ينافي ان يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر مماثل له في السطوع فجوابه ان الاضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر ان السطوع بالقياس الى جميع الحجاج فتكون العبارة دالة على الاعظمية ظاهرا وان لم تكن نصا لاحتمال ان تكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خير مما ذكرنا انه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بان يقال ان العبارة وان دلت على أنه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجاج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على ان غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بان يكون متحدا معه في نوعه مثل احياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله لانه اذا كان الخ) علة لاندفاع القيل وقوله فاشعار العبارة بها أي بالاعظمية وقوله نعم انها أي العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال الحشى المدقق الخ) اعلم ان ههنا مقامين الاول اثبات ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام على آيات سائر الانبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل الحشى المقام الثانى وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق وعصل كلامه في المقام الاول ان افادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الاولى كون اضافة الحجاج الى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجاج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجاج الله فضلا عن السطوع على جميع حجاج الانبياء عليهم السلام المقدمة الثانية كون اضافة الساطع الى الحجاج لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن ال في المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجاج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس يماثل في السطوع أو أسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم يتعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ما قال الحثي من ان الاضافة اذا كانت استغرافية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المندجة في جمع حجج بليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبى فردا واحدا ومجموع حجج نبى آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الافراد التى جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة نبي لا يتمتع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه ففائته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان الحثي وحيث جعلت الاحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التى أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على ان آية عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناء على ان الخ) (قوله التى جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعنى عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجج وضمير اليها للافراد وفى بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكانه قال بساطع الخ) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه نسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتلان وجوها فقصده المدقق بهذا التفرع أداء معنى النسبتين على الوجه اراجيح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجج منسوبة اليه تعالى

من حيث انه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليه من حيث ظهورها في أيديهم ولا دخل في ذلك التفرع لكون جميع حجج

آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التى جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبى آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التى أكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والام قد اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أرادت الافراد الشخصية فالتفرع على حاله (قوله والا لم تقد الخ) أى وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تقد العبارة أعظيمة آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الاول المينة بافادة الاعظمية لاتم هنا الا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثانى حاصل من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثانى أفاد انه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن الحثي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا مستفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بجعل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا أريد من الاحاد الاشخاص فانه لا ينافي ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه سواطع * ان قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذى تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذى يجرى على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أى عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هي الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أى التى أضيفت الى ضمير الله تعالى وانما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتباه التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى

الاحتمال الثانى

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه الحشى وقوله على ما نقل أى لاجل ذلك المنقول الذى يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التالى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيال فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان بيانه المنقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه المولى الحشى كف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الاحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التالى للبيان كما لا يخفى وأنت بعد هذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام الحشى والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام الحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام الحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام الحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلاهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آيته عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حججه نبيينا فلا يضر ان جميع حججه نبيينا على ذلك قوله لا يفيد ان آية نبيينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) الفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمنعى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حججه نبيينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حججه ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله لا يفيد ان آية نبيينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) الفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

الوجه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان أراد به ان المقصود الوهم أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاتم الاول وان أراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حججه ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الاكمل الاولى أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لا يضر في افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله لا يفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك باذيال التعيرات مع الانغاض عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينافى فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبيينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الاتيان بالفاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقسدة

عومت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضا منشأ الاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني* ان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائنه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلغظ بحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال* قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك انه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر* فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لا يكون كاذباً* قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ما ذكرنا سر حكاية الحشى المدقق هذا الفرق بكلمة قيل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة في نظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرغياً فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها مخدرة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انما مذكورة في النظم الخ) أى كل نظم على ما قررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجودها في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير انما مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لافي كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيال في نظم الكلام

مرتبطة بالاحتمالين قبله
(قوله فيكون حكماً كاذباً)
أى هذا الحكم المتقدم
وان كان من الوهمى ما يكون
صادقاً كالحكم بعداوة

الوهم انما مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انما مقدرة فيه وتجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلاً الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذا لم يهتدوا

الذنب للشاة وعبرة الحشى أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاولى في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضى الخ) الظاهر انه اعترض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبرة العصام ظاهرة في انه اعترض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ ما نقل الحشى وظاهر ان ما بعد الفاء هناليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوباً بأحدهما ولا بفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحاً كما ستأتي الاشارة اليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم يناف في السيد وصرح به غير الرضى مثل السيوطي في حواشيه على المعنى قال العصام في شرح الكافية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزاء أمراً أو نهياً ناصباً لما بعد أما وقوله تعالى واذا اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذم فعلموا وتاب الله عليكم فاقبموا يحتمله والفاء فيهما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقيته فانا أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فما قيل بعد تسليم كون كلام الرضى مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء هننا حتى يرتفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أى الاولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكنها على صورتها حيث أتت بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط وما بعدها للدلالة على ان ما بعد الفاء منزلته بعد منزلة ما أضيف اليه الظرف كما في قولك زيد حين لقيته فانا أكرمه فان الاكرام بعد الفاء وكما هنا فان ما بعد الفاء ان كان ملحق العلم والمختصر فحقه ان يكون بعد تهديد طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وان كان للاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجرى فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أي اداته وهذا الاجراء وقع في الظروف كثيرا والفرض منه أمر معنوي كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم المحشى بالاولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير انه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الاول انه نظير ما اعتبروه في قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق واكن على قراءة الجزم وقوله انه من يتقي ويعصر حيث جعلوا الجزم في الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم يتقي ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزلي الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذم يهودا به فيقولون وقوله واذم يهودا به وما يعبدون الا الله فأووا وقوله فاذم لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فاجزاء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه في نحو قولهم زيد حين لقيته فانما أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم ان من الافتراء والفضول ما قيل فيه ما فيه لان الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق ههنا على ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع انه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن مجرى الظرف مجرى الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من اداء انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تعويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني ومحصل الايراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان بما اذ هو حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مائعة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة اذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور انها في أوائل الكتب

اما من قيل الاقتضاب أو فصل الخطاب فلا يكون عما قبله وأما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء بها فيسقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما لانها في أوائل الكتب اما من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء

مدح

وليس هذا الايراد من قيل الكلام على السند الاخص في شيء حتى لا يحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير امام مع جعل الواو عوضا بعد حذفها فالواو عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وانه لا يجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ما ذكرتم* ان قلت أي مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضا عنها* قلت المقصود من ذلك التعويض تزيين اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤت بها كان قليلا لأنها تختلف في أحكامها ومثل هذا التعويض لا يستدعي مناسبة على أنها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان اختلف الربطان وأيضا الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لنين لكم وقر في الارحام وزائدة للتأكيد كما في قوله تعالى وقضت أبوابها فتاسب أما اذ يؤتى بها للاقتضاب والتأكيد (قوله امام من الاقتضاب) هوالمة الانقطاع يقال اقتضب الفصن انقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا الى ما لا يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام الى ما يلائمه فههنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملائمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذي اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتهميد فاذا أراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلا كلمة هذا كما في قوله تعالى هذا وان للطايعين لشرما ب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشبهه على السامع ما يريد منه وقيل الحكم بالبيئة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من في قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تعليلية أو تبعية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بأنها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حينئذ انها في جميع موارد التأكيد وتفصيل المجلد وهو محجوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استعمالها لجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب أي كما هو المشهور في فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي أما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لاحذور منه كما ينفيه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ ألا ترى انا حكمنا بوجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينفيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في يتي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بحميد فيكون حمدا لاستلزامه له وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ تناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالتقدمة والتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي الصفتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم أما على تقدير التقدير فهو

معمول لا مأو يكن المقدرة أو لما وقع في الجزء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو الحشي الكسستاني وحاصله اعتراض على الجواب الثاني بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يسكون بمنزلة ان يقول وباجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها لعطف الجمل على المفصل وكلمة اما مجرد التأكيد اذ ليست بما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافذت كلمة أما المقضية الانقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحشي بما يندفع عنه الاشكالان ويفيد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الاراد مبني على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافي ما تهضيه كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لها لعطف عليه كان يقال أما لا ابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبني علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكسستاني توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في أواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجمالي لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلكم عند الحساب انتهى قال الخيالي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الأخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا في الاعتقادات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جاريا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المحطى مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا قرر هذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتداد بها دينيا وان تكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلوله للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلوله له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالنزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد أخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواعد من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وادارته أولا يكون كافيا كمسئلة الخشر واحوال الجنة فان قبول امثال هذه اتما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكاف كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح الاعتداد اذا كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها ولحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او عالما ومريدا ومرسل للرسول ومصدق لها اذ لو لم تثبت كل منها لم تثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما أساسان للعقائد الاسلامية

نقل

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

يؤدي الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقيقة الكتاب والسنة نعم الاستفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تغتر بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزأهما اذهي الاساس لاجموع وهذا الاطلاق حقيقى عند الاصوليين كما يطلقان على الجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقيقة الاصل وما انبني عليه وحقيقة الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرعناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك ما يستفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كمسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم للزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم من يصح انصافه بالكلام أعنى الحى العالم القادر قص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبأتيك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المتقيد أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهار في كل الاضمار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكنت أى في محل الضرر ان لم تؤخذ منها بان خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جاريا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسول ومصداقا لما أى انه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما بما يكفى العقل فى ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن أدنى فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدة قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الحياىلى في هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية ترويا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله ففى هذه القرينة الخ اذ هى فى الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترك فى المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية وتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الخ انى بالدعوى مفرغة عليه يرشدك الى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى اساس اساس عقائد

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

(٩ — حواشى العقائد أول) اشارة الى ان ما قدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد فى كلامه بالمعنى القوى قد دل الفقرة ان الكلام اساس اساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان اساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا اساس عقائد غيرهما فيكون اساس اساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فقولنا فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام اساس اساس للعقائد لكن عندنا قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليها ثانية وبالعرض فقطم القياس لو كان علم الكلام اساس الخ كان بعض العقائد اساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيطلى ان يكون علم الكلام اساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل اساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه واردة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية اساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت اساسا لان العقائد الموقوفة ايضا من الكلام وهواسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت اساسا لبعض الكلام فصح ان تراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا بمعنى الاعتقاد وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه الحثي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة الي تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس العقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الأجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبرى وقوله لان أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها أساسه اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة لدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيانا لقوله فأساسها أساسه اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صغراه على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون منتجا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الأجنبية (٦٦) كما في المساواة والملزومية والمظروية وان لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

والضعفية والمباينة والعداوة
وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب أمساو لمساوي ب كان منتجا

المتوقف

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو ج وان اختلفت عداوتهما وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الاتاج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا برهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يشعر به على أنهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقاتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوي ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهة العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهى ببعض تصرف ولكون اتاج قياس المساواة بالاقتدار الثاني بدعي لم يتعرض الحيالي لبيان مخالفته بالاقتدار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حيثئذ على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا حيثئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره الحثي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون مفاداً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان تمنع الملازمة بمنع ان العقائد الموقوفة

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لم يجوز ان تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعقدة كذا قيل وانت خير بان الخالي لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثاني وحاصله ان اردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساس أساس الخ انه يلزم أن يكون الشيء أساسا لنفسه من جهة واحدة فاللازمة ممنوعة وما ذكرتم في بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسا لها من حيث اعتدادها وان اردتم مطلقا منعنا بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة اياها ومنع بطلان التالي وما قيل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليها ولذا قدمه ففيه ان التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتمد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتمد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقية الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتمد بها لا محذور اذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيتهما ثم يستفاد التصديق بحقيتهما من تلك المسائل المعتمد بها تأمل (قوله وثانيا ان المتبادر الخ) جعله المحشى فيما سيأتي معنا لكبرى المعارضة أعنى قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد اذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساسا له بلا واسطة وفيه ان المدعى كون الكلام أساسا للعقائد (٦٧) في نفس الامر بناء على الدليل

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستندا بعدم التبادر وأيضا لوجه اختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقبيه أعنى قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لا يخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحدا وهو الصغرى في بادىء الامر وكبرى دليلها في التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن في نفس الامر ما يكون أساسا لجميعه لا بعضه وجعله بعضهم منعا للصغرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لانسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه ان المدعى أيضا الأساسية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وانه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المعبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيدا للمؤسس وقد جعلت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا المنع منوها الى تقرب دليل المعارضة أى لانسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الأساسيين في الفقرة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد انما هو بواسطة أعنى ان في نسبة كل من الأساسيين الى مانسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لا يمنع قريب الدليل لكن قواكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أو ان أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع اذ أساس الفن ما يتوقف الى آخر ما اوضحه المحشى واعترضه بعض الافاضل بان الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضا للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبني على اعتبار الكلام اسما

لمروض الهيئة مع قطع النظر عنهما فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضا للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره في الملاحظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى قد اشتبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر * قال المحقق النواتى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البديل فهو معنى الكل الافرادى والثاني هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك انتهى فالتناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشى بما حاصله ان المتقدمين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساسا أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الأساس الا حيث انحدت جهة الأساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث أساسية

ذات العقائد للكتاب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أى أساس العقائد

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساسا فليتأمل انتهى فا ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي جعلتموها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جعلتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم أساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا

أساس لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساسا أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته أساس للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساسا لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعترضه المحشى تبعا للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الأساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساسا الأساس اذ مدار كون الشيء أساسا لا خرافه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي في كون الكتاب أساسا للكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي في كون الكلام أساسا للعقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو مباين مباينه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبيلهما نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساسا الأساس الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس عمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس للعقائد فافصل القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساسا للكلام باعتبار قيد الكلام

لنفسه

بهذه الحجة أعني حجية ذاته بل من حيث اعتداده فاصل قوله فلا يكون أساسا لأساسها من حيث هو أساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فإذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجالة بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرار الحد الوسيط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه وإذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث ععدم تكرار الحد الوسيط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان أساس الأساس أساس الا ترى الى قولك زيد مبين لعمره من حيث صفته وعمره من حيث ذاته مبين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مبين مبين بكر وان اختلفت جهة المبانية فكذا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا انتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين لبكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب أساسها العقائد لان أساس الأساس لشيء لا يلزم ان يكون أساسا لذلك الشيء وإذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيال فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف انتاجه على صدق قولنا أساس الأساس أساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا قول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس
للكلام من حيث اعتداده
والكتاب من حيث ذاته
أساس العقائد فلا يكون
الكتاب أساسا للكلام

لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام فأساسها أساسها فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تقيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب أساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحفظ هذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطيننا الكلام ليتضح المرام ولثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبرة البحث ظاهرة في التوجه للدعوى وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أي المتعلقة بذات الله ورسوله لاجميع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أي حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لامة للاستفراق وقوله تلك المسائل الاشارة لخصوص المسائل التي توقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان لزوم ان يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي يجعل نتيجة هذا القياس صغرى لفولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه أساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررناه في نظيرها السابق ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين فأتى بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لله يريد من المنع مطلق الخدش اذ هو بعض معانيه ويكون هذا بيانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاول في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عنهم من حدهم ونصرا فان الاشتغال لا يتعدى بنفسه بل بالبلاء أو علمه معناه

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق انها من علم الكلام لا من مبادئه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو مانعة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله تحكم بل ترجيح للدني في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق الخ وهذا

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فللمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجي * وأما على مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان سلم الخ) أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مراد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسندان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لابعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الأساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله في هذه القرينة رقى في المدح الخ) تفريع على ماسبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه رقى في مدح الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبني الاحكام الشرعية العملية

وان أمكن التزامه في ذاته لكن لا يناسب التزامه هنا اذ غرض المانع تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بدلا لها على ماله اختصاص بالمدح (قوله على ان في توقف الخ) هذا مع كونه كلاما على السند الاخص غير تام اذ من مباحث النظر كونه واجبا وانه فييد العلم ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب فم هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر اذ من مباحثه ان العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أولا وان النظر الفاسد لا يولد الجهل وان ترتب العلم عليه عقلي أو غيره (قوله ولا استحالة فيه) قيل لا يخفى ان الكلام ليس في الحالية وعدمها بل في الفائدة ومعلوم انه لا فائدة في الحكم بان صفة

الشيء يتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد قدبر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام هذه اللوازم جميعا اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله على أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونها مبني لها أولاً وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصاً ولفظ أولاً وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضاً من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساساً الخ) لا يقال فيثبت تدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبني للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالمدح لانا قول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الأولى لأنه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيها كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الأولى للكتاب والسنة الذي جعل بياناً للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترتي كما تقدم وحاصلها أن الفقرة الأولى ليست شاملة لهما ضرورة اشتغال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند إليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصاً بعلم التوحيد وهذا الحصر وإن لم يكن تحقيقاً فهو ادعائي لفرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعثاً على التأليف وحيث أن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور وإنما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترتي بوجه آخر مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبني الأحكام الفقهية والثانية أنه مبني الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لم لا يجوز أن يكون ضميراً منفصلاً مبتداً خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الاسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالاته على حصر المسند إليه بل العكس ولئن سلمنا دلالاته على حصر المسند إليه في المسند بمعونة مقام المدح بما يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالاته على حصر (٧١) مبني علم الشرائع في علم

التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو إنما يجب لو تقدم على العطف وحيث تأخر فلم لا يجوز أن يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا بشكل عليه

بل كونها مبني لها أولاً وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساساً لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الإسلام قال الفاضل المدقق وفيه أن قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في القرينة الثانية أنهى ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور إنما يريد لو تقدم الأخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين وأما لو كان العطف مقدماً على الأخبار فيثبت أن يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفاً بمجموع مافي القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

أفراد الضمير لأنه باعتبار المذكور فيدل على أن مبني علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي أن مبني علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالاته على عدم شمول الفقرة الأولى للكتاب والسنة إذ المدعى شمولها إياها في نفس الأمر إذ علم الشرائع كما ينبغي على التوحيد ينبي عليهما والحصر المستفاد حيث أنه ادعائي إنما يقضي بعدم الشمول بحسب الادعاء فتقولكم فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور أن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فمنوع (قال الخيالي ويمكن أن يقال الخ) فيه إشارة إلى ضعفه إذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فإن قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادي فتقرر إلى البيان وثبت بالبرهان لأن مبادي العلم إنما تتبين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الشكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدب لا تكون الآئنة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى ولا أن يكون علماً شرعياً للاتفاق على أن علم الأصول يستمد من العريية ويبين فيها بعض مبادئه وذكر الشيخ أن مبادي العلم أن لم تكن يئنة بنفسها يئنت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كمتاع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لاثبات الهوى والصورة انتهى وواقفه السيد في شرح المختصر قال والحق أن

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حياها وأما سميت مبادئ كلامية لتكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية ونقل عنه في حواشي ذاك الشرح * لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المطلق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادئ كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لاثنيين مباديهما أصلاً بل تبيين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلاً وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب البعض وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فآخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فناء علماً مستقياً في نفسه عما عباده ليس له مبادي في علم آخر بل مباديه اما يئنه بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مئينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الحيثية ومبادئ لمسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وما قررناه تين أن أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونجوز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مئينة في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه بما لا يجتزى عليه الا فلسفى أو متفلسف يلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية بما

لا يفوه به يحصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشنيع على السعد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعى يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكنياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضوا علم الكلام وجعلوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية نطقاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقسرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو غنيدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فعملوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحاطه ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاوة فيها فالتكلم بيئديه نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادي سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالفسر قد أخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق نبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فنظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصولى واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر في وجه دلاله على الاحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب إنما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادي العلوم الدينية كلها فكان كلاً وحى جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلاً وان رضوا به في بعض علومهم كالأصول بالقياس الى العربية والفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزاري في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلاً وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نورد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا بعبارة المنطقين ونصبا في قوالهم وقتني آناهم لفظاً لفظاً وتناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى بعبارتهم في المنطق انتهى فتجوز السعد تجوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعنى مباحث النظر والدليل مبنية في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مبنية في علم المنطق وليس هناك علم آخر تبن في وحيث ينت في علم الكلام اذ ليس مبنية في ذاتها فهي من مسائله وتشبيها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان تحال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده المحشى في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيال على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالمجمل فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والمباحث عنه في المنطق ليس من الاعيان بل من العقولات

الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والثقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد ومحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان

(١٠ - حواشي العقائد أول)

الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ وهو التحقيق ليتناول مباحث الاهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التغير وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالي قص المستثنى والاجمالي والتفصيلي في الثقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد ابداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المندرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل الثقلية ويرشد اليه قول المحشى وهي الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله ومحتها الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الحنفي (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف مشم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعتزضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يتبر وجوده وان كان موجوداً كمباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبمحت المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما قدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماساغ للعصـد

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي لن القداماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المثالية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نسلم ان المصنف من المتقدمين اذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد ان امتدح الكلام مطلقا بالفقرة الاولى وليت شعري ماهو الامر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الاسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصا الفلاسفة الصائرين الى ما قادتة أو هامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة أقوالهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأحوا بالقطع على ما خالفوا فيه الشرائع بإراءات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تالهأ أيدي الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) ان كان محصله كما يعلم بالرجوع الى كلامه ان هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لان الكلام ما كان كذلك الا لكونه أساس أدلة العقائد فاذا كان سبب كونه أساسا هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الاسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية ففيه اننا لا نسلم ان الكلام ما كان أشرف الا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسول عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكليةا وشرف المسائل اذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه اذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية اذ هي الفوز بالسعادة الآخروية وان كان

محصله ان هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متساوية للمنطق بل لعلم الاصول اذ مباحث النظر جزء	الختصر فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لانفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في حواشي العنصرية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى
---	--

لا يرد منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية اذ بعض أدلة العقائد يتوقف افادتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترق في المدح ففيه اننا لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضا المبين الخ) محصله ان هذا التوجيه يدل على ان سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها الا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الايصال الى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الحواشي العنصرية وقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الاشرفية بان علم الكلام يبين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه ان ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سالما فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الاسلام واذا ادعينا الاشرفية بينها بوجودها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم فحيث جوزتم ان يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلى فلم لا تجوزون ذلك فيما يبين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الاولى ان يقال الخ) أشار بتعبيره بالاولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الابحاث السابقة الى ان ما ذكره الخيالي خلاف الاولى لورودها عليه وليس خطأ لان دفاعها بما سمعت وقوله واقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل اثبات الصغرى والكبرى ويان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أو عامة كيان صورة الادلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الابحاث السابقة ان اثبات الادلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القداماء والمتأخرين اذ المنفى عند القداماء اعتبار مباحث النظر جزءا لا مطلقا فهي من المبادئ عندهم على ما فيه ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل فيه قطاعا وهو البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطاعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ بخلافه على توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على الخار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الخيالي صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منها وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره المحشي ان القواعد على ما ذكره الخيالي هنا بالمعنى اللغوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المتقولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من أجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لعلم الاصول فائدة عرضية تبعث على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط العقائد التي يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل قول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاعتنم هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباقية عما يكون عقيدة وهو انعني المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباقية (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة أعني

مباحث الامور العامة
والجوهر والعرض واساسية
علم الكلام لتلك القواعد

لا يرد عليه ماسبق والذي خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الادلة على نحو ما علمت فما قيل فيها ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء نفسه انتهى ليس بشيء (قوله والفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل الكستلي ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد بجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها مسائله لكونه عبارة عن المسئلة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بأنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون أعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن العقائد مباحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعني المسائل والمراد من اساسها بقية اجزاء علم الكلام أعني المبادئ والموضوع فقد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد اعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول واساسه اي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من العقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد أهل الاسلام واطراف القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية وازضافة المبنى والاساس على معنى التبويض والمراد من العلم الادراك فخالصه ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هاتئ الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القرينة الاولى مدح للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفك ما في الخمسة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد اتحل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الحياياني أي علم يعرف فيه الخ) اعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينة قوله فحاولت ان أشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضعه أولاً ثم بيان مزيمته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لاسبب بالمقام محل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا الاتقي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطرق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بآتيانه في جانب المعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضغفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه وأشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجواهر والعرض	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلما هم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
--	---

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وازافته الى التوحيد والصفات لتكون مسائلها بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبايناً له فان مبنى علم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجي لكله ويؤخذ من صنيعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شعارة بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحيث قد نفى عنه وحاصل الجواب لانسلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاول فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلمنا انه وسم ليسكن لا نسلم الاشعار بكون السابق ليس وسم لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فغايتة الاشعار بأن ما قبله ليس وسم في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يفي عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحياياني اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكية ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكية أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافي لئلا يكون فيه اشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذي يكون مبنى علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة للقول في التوحيد نفوا الصفات فكلما هم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قامت

تلك الإشارة وفيه انا لا نسلم عدم صدق المعنى الاضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الإشارة فانه ان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملا إيجابيا على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك اذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غايته اهم لا يثبتون هذه الصفات على انها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى اما سلبية أو اضافية باضافته الى شيء أو باضافة شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها ببنوتها لها واقامة البرهان عليها كما انكم لجئتم عن وجود الله تعالى مع انه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه عليا عظيما أولا آخرأ وصفات الافعال كالقابض الباسط والحافض الرافع وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضا كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى نفهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الا حيث يكون معنى ذلك النفي عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين وليس كذلك فقله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه انه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيالي أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحشي وقوله لانه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات ببنوتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الاضافي رمز الى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي اذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيالي (٧٧) ولا شك ان اللقب يشعر

ببنوت معناه الاصلي لما لقب به كزبن العابدين وأقف النافذة ضرورة انه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات علي تقدير كونه لقباً يدل بحسب

يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الاصل ان ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكسائي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علماً أيضاً لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه القوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء فخصبها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة انتهى نعم الإشارة على المعنى الاضافي أوضح ولبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هذا ناظر الخ) قائله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال ان قوله الموسوم الخ مستغنى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كاف في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً اضافياً اذ اضافته للتعريف والإشارة الى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب انه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الايضاح بناء على ان الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحشي اذ دعوى الاستغناء على احتمال الاضافة لا وجه لها اذ قوله الموسوم بالكلام يفيد ان مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففيه فائدة سوى التعريف على انا لانسلم ان ذلك المركب الاضافي كاف في تعريف المقصود بالمدح اذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كلى صادق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الخيالي فنسبة الوسم الى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على ان جهة الاشكال المتخيل في المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فنقاط الاشكال الاتيان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيالي ما ذكره فقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تدبر (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بان مبني هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما بهذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام قائل (قوله علما له) أى للكلام بمعنى الفن فقيه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفي تعيينه بالاشتهار ايماء الى ان المناسيب للخيالى التعبير به لا يهمل كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة اما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءنى الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحججة للمسترشد واقتضاح المعاندين باقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تنزلها شبه المبطلين وان يبنى عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعاقبة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد برحى قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم السلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه الخشني بقوله قسبة الوسم الخ بمعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التى شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه ذلك بايمان وعقد تقليدي

أو ييقن برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اى لا يبحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادته الى الاذعان للحق والاقبياد للصدق فهو لاء مؤمنون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق باقضية الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغوائه بالتقيص ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعة البدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقير انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى فائدة الرد على من ادعى ان قوله المتعجب عن غيايب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم السلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والالهام هى الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية للشيء ما لا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم السلام ويجوز فيها يجعل فائدة للشيء ترتبه على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هى الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعى انحصار فائدته فى النجاة من الشكوك والالهام وربما أوحى قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائداً كثيرة أشار الشارح الى جملة منها فى قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غيايب الشكوك وظلمات الالهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين صحت دعوى الانحصر المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بمحصنة فائدته فى النجاة المذكورة ان فائدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة فتدبر (قال الحيايى والغيب الخ) فى الصحاح يقال فرس أدهم غيب اذا اشتد سواده وقتل بعضهم عن تهذيب الازهرى أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وأن اختلاف التعبير فنن والشكوك والالوهام أن لوحظ تعلقها بنقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه ادراك المرجوح يكفى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل فى شيء من نقائض العقائد بخلاف الوهم إذ السمعيات الصرفة يكفى فيها الظن ولا يكون الوهم فى نقائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس فى حيرة ضرورة أنه لم يتحصل لها معه ما هو المقصود بالذات أعني التصديق فى شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق فى الطرف الآخر من حيث أنه الاصل فى النسب النظرية إذ النفس فى مبدئ توجهها الى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب العروض إذ كثيرا ما يحصل الجزم وعند التفات النفس الى احتمال أن يكون للوهم دخل فى الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت الى الشك وأن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما فى شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد فاقيل عليه أن الوهم راجع فى الظلمة لانه لا يزول الا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأى دليل كان فهو مبنى على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وأن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لادلة أهل السنة المساوية لها فى الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الالوهام المعارضات الضعيفة بالقياس الى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك فى خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أى ذله وأطاعه) من باب الحذف والايصال أى ذل له وأطاع لاجبني جعله ذليلا وقوله يقال أمالت الخ فى المصباح أمالت الكتاب (٧٩) على الكاتب املا لا ألقته عليه وأمليته

عليه املاء والاولى لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجه الكتاب العزيز بهما وليل

أى ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمالت الكتاب وأمليته أى كتبه ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفى تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملاى بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تلى ملة والحال ان الميلة

الذى عليه الحق فهي تلى عليه بكرة وأصيلا (قوله فى اضافة النجم الخ) الاشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا ان جعل اضافة النجم اليهما لكونهما طريقا يتضح بالنجم المسلك فيه أو لانه أوضح الملة والدين واستضاآ به فان أضيف النجم اليهما لكونهما مقرة بان شبهها بالسما فى العلو والعظمة على سبيل الكناية واطافة النجم تخيل فالاشارة غير ظاهرة (قال الحيايى وقبل أنها الخ) قاله السيد فى دياجة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه فلا وجه لضعفه ويصح ان تكون الملة من قولهم طريق ممل أى مسلوكة لكونها طريقة مسلوكة (قوله اشارة الى شرف العالم الخ) الاخبار فى هذا الباب مستفيضة منها ماروى أبو سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل على أمى وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها الى أخ لك مسلم تعلمه اياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأئمة على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن المختصر الخ) جعله مختصرا لانه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لانه أقصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخى خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز الى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة الى نسف بفتح النون والسيف المهمة من بلاد ما وراء النهر كان اماما فاضلا أصوا متكلمنا محدثا مفسرا حافظا نحويا فقيها يقال له مفتى الثقلين لانه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صد

الاسلام أبو اليسر محمد البرزدي وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من المائة منها الاشعار المختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسب سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العقائد النسفية التي شرحها السعد الفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة سبعمائة واثنين وعشرين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرها وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميبون بن محمد كلهم حنفيون من نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه اشارة الى ان المراد هو المعنى اللقي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل انه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء نعم يصح اعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخليلي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوحد الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح انه عليه السلام قال يينا أهل الجنة في نعيمهم اذا سطع لهم نور فوضعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرق عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كذا ذكره الامام محيي السنة في معالم التنزيل فيكون في كلامه

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فينشد يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن

اشارة الى ان ما ذكره الخليلي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لاصفة مشبهة وان كان الاعراض على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة اتساع اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله أضيف الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بموتة المقام كون الدار مقبرة معظمة عنده تعالى لا أنها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والعقي انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فيقي به للمعاد والظاهر ان يقال لفظ منه اشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به اشارة الى انه السبب لها فمجموعهما اشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مسدود في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى انها لما كانت مقاما للمسلمين من الآفات والالام والزوال فاسبب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن جميعها ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي فما قيل انه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا تركه

الحيلالي انتهى ليس بشيء وإنما تركه لظهورية ما ذكره فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيه أثر تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية لليقين كالجواهر والفصوص ظاهرة أذ مبني الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات آخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وبالمزوم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال أن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى المزوم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استعارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الحيلالي فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشف إذا كان كناية عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشف إلى المقال بمعنى في بأن يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشف للطاوى لانه ويجوز أن يكون من قبيل الاستعارة المكنية بأن تكون إضافة الكشف إلى المقال لازمة على أن يكون الكشف للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشف بجامع مطلق الإفادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كناية عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشف المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم أن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطاوى لأن من أعرض عن شيء يجعل (٨١) غيره معرضا عنه فهو

كناية فلا انتقال حينئذ إلى المطلوب بواسطة كما في كثير الرماد كناية عن المضيايف فإنه ينتقل من

الأعراض (لأن المعرض عن الشيء يطوى كشفه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشف وإيراد المزوم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استعارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بماله كشف فثبت أن الكشف تخيلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال أن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب هنا فاجاب

(١١ - حواشي المقائد أول) كثرة الرماد إلى كثرة أحرار الحطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطبايع ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيايف أفاده بعض حواشي قول أحمد (قال الحيلالي مجموعهما بدل الخ) أي بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان أذ للدائر بين البدلية والبيان هو بدل السكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطناب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متعينا وهو الحشو أو غير متعين وهو التطويل فيتناول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الإخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الإيجاز أولا وهو الإخلال في الاصطلاح اذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والإخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لولاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والإخلال بدل بعض بأن يلاحظ البذل قبل العطف حتى لا يتوجه الإشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال المصام لأن بدل البعض على ما قال الرضي فائدته كبذل الاشتغال البيان بعد الإجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن المتكلم يحقق بالثاني بعد التجوز والمساحة بالاول قول أكلت الرغيف ثلثه فتقصده بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثه وكذا في بدل الاشتغال فإن الاول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني نحو أعجبنى زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجبنى زيد إذا أعجبك علمه وسلب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه اسمى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالسكل لفرض الإجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبه الي أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء ما لم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت ان المقصود يبدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم السكل فان عطف عليه ولو حظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فأت ذلك الغرض وما ذكره من معني عدم المقصودية فانما هو في بدل السكل وأما في بدل البعض فعناء ان لا يكون السكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض قدبر (قوله متعدد معني) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معني المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ الثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فما قيل انه لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيال عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمسئول لئيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فعال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لنا كيد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معني فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشاءه والجملة الاولى أعني قوله وهو حسبي نجمة اخباريه فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لسكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر

طلبها منه وارتبك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشاءه) يعني انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قيل الحقيقة الموضوعية (قوله بالواو) خصص لانها التي يمنع من العطف

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وم وحق فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والسكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً ألا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا ينبغي عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم يتعرض الحشي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لسكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقا والاخرى تقديرأ قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا ينبغي انه لاحاجة الى هذا اذا ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التغير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتي يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسبي انشائية خلافاً للظاهر وحاصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه وفوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعنى يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الحيا الى اثر الاول لمناسبة قوله ونعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدعاء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجردا عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجمل اللام في عبارة المحشي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعيين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالة لكون المعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجوز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بميد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف الفصة على الفصة الخ) معنى عطف الفصة على الفصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشف ان يعطف جملة مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي ما لما بان واو الاعتراض هي واو الاستشفاء تسمى بالاول في التوسط والثاني في التأخر فحل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيده السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم الكافي فكانه قيل هو وكيلى ونعم الوكيل أو هو كافي ونعم الكافي كما في ذلك جزينا هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فذان نكتتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في آتاء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولا عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لا صيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقا بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد والحدوث المنافي لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لا صيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جملة الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجملة المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين المتعلق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقرعهم وتهديدهم وإبعادهم بالنار الموصوفة بالمعتمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائها حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرية والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فان المجموع الاول بيان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فان كل واحد من الضدين وكذا النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاوّل ان يراد من عطف الفضة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخِر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخِر لمناسبة بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لانتجذ التناصب (قوله فعلى هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا لهم يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه أما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيّد والارهاق وبشر عمرا بالعمو والاطلاق اه فان تسميره بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أى المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله
لكنه اقتصر من القصتين
على ماهو العمدة فهما
وكانه قال زيد يعاقب بالقيّد
والارهاق فما أسوأ حاله

أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط في عطف
القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وههنا ليس كذلك ولعل
الحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون
الأخري من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف بما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقيّد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلى ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعمو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وبشر
وأرجحه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الغرضين فلم لا يجوز
عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الغرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحد أيهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية
والانشائية فانهما يتعلقان بالالفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والاختلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف
القصة كما هو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره
الخلاص من التكلفات التي اعتبرت في عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد
بالعطف الأمر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة مشتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع
في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً
(قوله ولعل الحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله
عطف حاصل الخ أي لمناسبة بين الحاصلين أعنى وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انها وصفان له تعالى بينهما لزوم كما
قدمت الإشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود
منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل
على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر
من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل
احداها بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا تسلم انه من عطف

الانثائية على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانثائية والاخبارية قوله والارهاق بالمهمة التضييق وتكليف العسر يقال أرهقه عسرا اذا أصابه به وغشاه قوله وان رده السيد أى لا عبرة بهذا الرد كما يعلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشى في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف الفصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيها هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ولم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسبي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي في تأويل يحسبني وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان الخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالتعديده (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالواو في وهو حسبي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضيف وليس هنا نسكنة جزئية وليست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم محجة اعتبار التقييد فهي للمطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون خلا والانثائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون تعليل السؤال والانثائية لا تكون علة فنعين ان تكون جملة وهو حسبي خبرية وأنت خبر مما تقدم انه لا مانع من جعلها اعتراضية والنسكنة جزئية أو جعلها استئنافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وانشاء لا يسلم محجة ما ذكره الكشف من المثال أعنى زيد يعاقب الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله . (٨٥) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وبشر عمرا بالعمو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقى هنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بمطف الفصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشف وبوقوعه في القرآن نحو * ما واهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون الخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

وجملة فأنذروهم المقسمة معطوفة على قوله فان لم تعملوا الخ وعطف الانشاء على الاخبار وبالعكس يجوز بالغاء انتهى بزيادة المعين هما ما اختاره الشارح وما اختاره السيد (قوله فلا يتم جواب المحشى من قبله)

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص في عبارته فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسبي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشى القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطف الفصة فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحشى احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى محجة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح في حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على محته قال المحشى هناك ويؤيده انه لم يحكم بطلان العطف في شيء من الاحتمالين وانه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح العقائد النسفية وغيره اه وأنت خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا العطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فما قيل في دفع بحث المحشى ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه فالحشى تعمل لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافهو تأمل وتعمل وتصحيح انتهى مما نمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً واعترافه به إما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أى رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف والامر حين لا نأخذ أولاً انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

على ما هو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسي لكن بلاحظ الخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل الخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لاما اذا جعل بدلا من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار الخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتماطين فقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدما أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ونعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبته التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما توهمه الحشي فتقرر كلامه على هذا الوجه أولى وأيضا على تقرير الحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطا بمحذوف أي ويكون مقدما بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو الخصوص لامبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدما مختار الكسائي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به الحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ الخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر الخصوص وتوهم ان المقدر غير الخصوص وبعض الناظرين هنا أو هام أحيينا الاعراض عنها (قوله من ان الخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على الخصوص المحذوف لانفس الخصوص لانه مؤخر دائما والتقدير زيد نعم الرجل زيد

فحذف الخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه واختار مذهب السكاكي ومن معه لجزالة وقلة مؤنثه

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلا من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أو لا خلاف بين الكل في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدما وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سيأتي وإما أن لا يؤول فالحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولا تطابقها بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته انك تعتقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجرته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة الخطاب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققا لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظما وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولا تطابقه واذا قلت اضرب زيدا فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولا ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تعد طالبا جيء باللفظ لذلك الغرض لا لفهم الخطاب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفا عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها أنثى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعني العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب اني وهن العظم مني معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطف وكذا التني والترجي معناها امر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجواهر أو قياماً ظلياً وانها تتحقق أولاً ثم يؤدي بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لا يمكن ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها انشاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية سببه تقييدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها انشاء فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاءه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى افهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لآخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقوله يقوم زيد وزيد يقوم مفهومها واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لا امر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصديرها أو معنوي كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لاهية لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاهية لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف المنوع وبقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل فنختار هذا ونقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهما من الثاني فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لا نسلم القوالب لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كفضل ما قلته أنا والنبليون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) اما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى بحسبى وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى بحسبى ويكفي في الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكلا فان وجيها ومن المقربين ويكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيها على تجرده فها هنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحياي واعترضه الحشي أولاً بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حبث قال لا يعطف جملة خبرية على استفهامية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الأولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما بنحو الواو اذا لم يفسد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى بحسبى لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً هو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويله بحسبى لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثاناً بان عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجمل فلكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين عامة عام اعتبار تأويل حسي بحسبى وجه اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحياي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وسيشير الحشي الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لا من حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالهما والذي يصح اتصافهما بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تتصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتهيئتها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطنة اطراف الشرطية قضايها وحيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا التفات اليهما في مقام العطف اذا العمد في النظر الى جانب المعنى فكما الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاطفين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت الحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع المفردات وفي حكمها فلا التفات الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعنى المفرد يعني انه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مسأغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفي قال ارضي معني نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسبي ولو أحببت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضير عليه وإشارة الى ان المدعي عام ولذا احتاج الى تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولاً اذ الوارد في الآلسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين ألقى في انار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعاً يقيناً وسيأتي حمله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحشي (٨٩) وقوله لا يتأويل بعيد استثناء

من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي ويصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضاً ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقتلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الخاكي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب لا يتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي العقائد أول) بيان لبعدها تأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أوليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايقين فيين الجملتين تقابل التضاييف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وتقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقعتا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكاثرة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلاً فتتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالاتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلاً فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثل المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فتؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير الحثي آتفا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد اتئناس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم أن السيد ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وإنشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا لزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكي بأن يقدر مبتداً في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أغنى ذكره في جانب المعطوف عليه وبحجى حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبناه فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن تجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفيننا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدماً مبنياً على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضي أو الاستمرار وجب ان يكون مبتداً خبره لفظ الجلالة اذ المبتداً والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تعين القرينة ماهو المبتداً والخبر وجب تقديم المبتداً كزبد

ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لا إنشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتداً اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبناه خبر والله مبتداً لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداً والخبر اذا كانا معرفتين يجب

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الغرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لافاعلا بالوصف

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتداً مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فللقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف مدرج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتداً في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنو بنوا أبنائنا ولعاب الافاعي القائلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلغاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلغاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبناه خبراً مقدماً معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبناه خبراً مقدماً لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حينئذ ولا مبتداً لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتداً يكون فاعلاً وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدّر مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخيالي اذ لا يكون مبتدأ في المعطوف الا حينئذ لا ما اذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع يكفيه الجري على بعض الاقوال ومن أنه اذا قدم يكون الداعي له وان كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله أنه اذا قدر الخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل اذ الخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدماً فهو وان اندفع به المحذور لكنه تأويل بطرد لا يلتفت اليه في الكلام المعجز اذ المشهور في الخصوص ان يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدماً وهو وان خالف المشهور لكن لداع أعني مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع أنه يقدّر مقدماً والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعني مراعاة قرب المرجع (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

أو مؤخراً لكن على قول من يقول ان الجملة قبله خبر لا مطلقاً وهو كاف في المنع فيندفع المحذور (قوله) يعني يجوز ان لا يكون (الواو الخ) قرره بحيث يستفاد منه ان الوجه الثاني لا بطلان أصل الاستدلال أيضاً كالاول كما هو صريح قوله لا من عطف الانشاء على الاخبار فلا احتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدماً رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعيد اذ المشهور تقدير الخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس يبعد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره مقدماً كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون الخصوص المقدّر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالاته (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

المنقول الآتي من ان الاحتمال الاول لا بطلان أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما انه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي افترض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت انه لا ضرورة اليه حيث كانت المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية اذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف لذلك عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والخشي تبعاً للخيالي اختار الثاني لانه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله واما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي واذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بان المعطوف على الاحتمال الثاني جملة انشائية لها محل والمعطوف

عليه مفردان لم نؤوله وجملة خبرية ان اولئاه فيكون الاول لا بطل أصل الاستدلال قطعاً بخلاف الثاني فإنه يحتمله وأما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملاً لا بطل أصل الاستدلال لا يحل بالتقابل بينهما ولا يغيب عنك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدراً الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الحنفي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعاً يليق بالخطايين وهو الظهور فان كون الواو من المحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافاً باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الحياي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحنفي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بأنه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حيثئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ قدبر (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الحياي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسبي ونعم الوكيل كلاً لا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الحنفي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد اثتناس وتوضيح للمناط وأما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال في جواز

تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المسدور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدراً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يبطل الطريق المسدور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده الحنفي إنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينياً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو ازاماً فلا لانه لا يمكن للعتراض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانه في حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية

وهذا عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية فلا وجه للتشبه بأذيال البداة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن فجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل أنه لا يلزم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يفنى عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يفنى عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسبي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء لتوكل أو اعتبارهما قصتين وهذان للخيالي ومنها العطف على حسبي بلا تأويل أو بتأويله يحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل العصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكسبي ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المعوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانين المانعين له على ما ذكره الدمامي ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وأما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق ولما قبلته بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك أنها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله وأعلم انه قد حقق الخ) قال الحق الدواني بعد ان نقل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عتدهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حد أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الاحراك فانه يدرك في الاول بادراك غير اذعائي وفي الثاني بالادراك الاذعائي وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناها اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فعني (٩٣) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعني قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فعني المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أوليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * وأعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر اتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجه الاذعان لا أظنك في حرية من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بغيره والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحتمية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع واللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول المحشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سيأتي من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايقاع والنزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورداً للحكم بالمعنى الثاني (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم لم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر اتفاء الثبوت) يعني ان التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الابجائية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا وحصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الاتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والاتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكيمية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفتما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأقبح لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا ادراهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكيمية بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة التامة الخيرية كما انها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة ويتوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لا أحد الامر من من الوقوع أو اللاوقوع وان اقحام (٩٤) كلمة نفس للإشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين

فتتحقق المغايرة وتصح
تصوران أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى
دعوى القلة لان اطلاقه على

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزا هاد
استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في اقتصاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء
القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو
سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في
هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندها لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز وظاهر ان
الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بانه ليس هناك عرف خاص غير
المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة
التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً
أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والسكلام معه في ذلك لافي أصل الاطلاق
بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخيرية أعني
وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر
سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بادراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون ما ل المبارتين واحداً
وأنت بعد هذا تعلم حال ما فاه به بعض الناظرين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل
الايجاب والسلب على المعنى الثاني فهما كان في السكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو
المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والعجب من
كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب خفي أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يطل التقابل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطعة كثرتها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تتصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تتصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فيثبت إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل تقيضها بنحو أو مساويا فشك أو بنحو آخر مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فخلع مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازائه فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الايتان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينبغي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشى سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من المحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

المطالع ان قيل هذا المدرك
مشمول على محكوم عليه
هو النسبة ومحكوم به هو

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً قلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجلد كما يشهد به رجوعك الى وجد انك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيها بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملاحظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً مجملاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان عرض السيد الحق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فتراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أو ليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق بالظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة التوثيقية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى النسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الى آخره وتحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب بالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني النسبة التامة الخبرية الايجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للصور كيف وانه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاختصار في تفسير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا ففسر النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بانه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكمية التقيدية كما زعم المحشي المدقق لكان

الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك ان النسبة التوثيقية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقيدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على الك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلاً وهذا كما ترى غير واف اذ لا يتناول الحكم

سوى

السلبى اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقاً لادراك تحقق الارتباط ولا لازماً له وانسرفيه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الايجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشئين وليست منقسمة الى الايجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الايجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متناولاً للحكم الايجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلب أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا يغيب عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاختصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أى فى التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقمدر أى مورد ايجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشي وأما الثانى فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ فى الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء أما أولاً فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولاً وقوعه مثلاً والحكم ادراك تحقق هذا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانياً فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصرح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه وتحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزا هاشم القول بتريع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين احدهما نسبة تقييدية ثبوتية تتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمة والنسبة بين بين وثانيها نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولاً وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشمال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلاً الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده الى نسبة أخرى انتهى بياضه وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال الحاشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال ان المتأخرين يلزمون اللازم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصريح به في لسان المناظرة جميعاً (٩٧) بما فيهم المتأخرون ان التصديق

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعة والخطاب في اللغة

(١٣ — حواشي العقائد أول) خلافاً لما تريد به والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرأة بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتسلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الى آخر ما قال والحاشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي وبؤيده ما ذكره جواباً عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيلاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه المضد وسياقي وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضرورياً كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظرياً كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمشكل وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنهي عنه فلا

يثبت كلام فقهي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرأة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أغنى إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أغنى الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أغنى التوجيه بخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقريضة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخوانه دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه الخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به هاهنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العنصر سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض إيضاح فقول المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبنى على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والتداء أزي قال الاشعري وجماعة نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الانواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الانواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسرهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأنه التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحشي عما قاله العنصر وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعبر في كون الكلام خطاباً أحداً الامرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المآل فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هي الافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بانه خطاب علم كونه مفهماً فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتبؤ والتوجه للافهام ولو ما لا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متنوعاً الى الامر والنهي فيه وهو

أرى إلا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله أفهام من هو متبهي لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله أفهام المستمع فانه لا يسمي خطابا ويقوله من هو متبهي لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كالثاني قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل الحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فمن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بمحدوث تعلقات الكلام قال بمحدث الحكم وتنوعه الى الامر والنهي فيما لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بمحدث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أولية التعلقات قال الأمدى في مسئلة أمر المدوم الحق ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والخطابة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم انتهى وبالجمل فدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التنجيزي الحادث سواء قلنا بأولية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انهما صفتان حادثتان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطن من الاشاعة وهم يجمعون على استحالة ان يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافا للكرامية بل مرجع الحدوث الى

تووعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتمتع قدمه مع قدمه أو ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أولية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحیوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائما وقاعداً ونحوه وقوله أو ما خوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجاوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع الحشى ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاعتناء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التنجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيده بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام فقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث انه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا ينفي ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عنها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم يقضي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالاجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً احد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو التنب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالفصل المبينة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

والخلاف في التسمية لافي المعنى (قوله كالفصل المبينة الخ) ان قلت الفصل انما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بامثالها أو السبئية فتحرم ويجب اجتنابها فقيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة

واجبة العمل قلنا المعبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عمنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسبئية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السبئية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف فاما متضمنة أحكاماً والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفيه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب لتصريح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهره ان لا بعد في التزام انها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فلاناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو ممكن وليس بسفيه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على الطلب وتخليه ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام ويسمي في امثال الامر جهد المستطاع فلو لا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامثال موقوفاً على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حينما قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعلوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسهه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامر ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه ازم حين تحرير المكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعاقب لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وقفنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجرد العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة اليه وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الخبايا فليس بعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من أنه لا يقال للمعدومين بأمرنا الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومشله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فاقيل ان حقيقة الطلب إنما تعلق صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فمنوع ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من التنبه والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خاطب به فطابقة المثل ظاهرة وان كان المراد ما تقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو ومنهين ضمناً وتبعاً انتهى

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الفزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفي وأنت تعلم ان هذا تعلل انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أزيله وليس للحكم تعلق تنجز حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هي لاطلاعا على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلما بشرط في امتثالها ان يطلع عليها المسكفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاماً ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالجمل المتأخر عنه بانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الالتزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالتزام والايجاب حاصل ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً أقعد أو جب والزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتقدير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المسكف على تقدير الوجود مأمور به أزلما وبالجمل فرغ ربك من العالم وأما هي شؤون يديها ولا يبنديها والله أعلم (قوله من التنبه الخ) التنبه والكراهة نحو الاباحة حيث لا التزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في انها حكم شرعي (قوله فطابقة المثل ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحريم يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفعل اللهم الا ان تكون ال في المثال للمهد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آثره من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والحجاز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين ونسب إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام في الحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول افعل النفسي القائم بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نفسياً ليس متعلقاً منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول افعل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بحمل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فسكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجع وقوله والترتيب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٣) المتبادر من الأفعال إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

<p>الوجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد وأجوابه أنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده</p>	<p>الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجب فوجب فالتمثيل حينئذ مبني إما على المسامحة وإما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب إذا نسب إلى الحكم يكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلخ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته</p>
--	--

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل ينبيء إلخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً إلخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة إلى أقسام العلم بها فلذا جعل الحذور اتفاقاً صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يعم الفعل وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وأعلم أنه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منهما ما يتعلق بكيفية العمل كما هو شأنه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وأن أريد منه ما حكم به فعني تعلقه بكيفية العمل وجوعه إليها وكونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لاي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لعمل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا إلخ) علمت أنه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في محله (قوله في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض المشابهة بالنسبة لتأويله وكرهية التأويل بالنسبة للتفويض وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً فاللزم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو مآلاً فاللزم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استحبابه مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوجوديته تعالى انتهى وغير خاف عليك ان تأويل الله تعالى واحد الى ما قال غير صحيح اذ المراد اقامة برهان الوجدانية عليه التصديق بثبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فان هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة فتأمل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه اشارة الى ان هذه المسائل التي انحصرت فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب واخوانه لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالافتضاء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لاجابة اليه لاستفادته من الاشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزءاً من ذلك العلم فينبذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الكل

بالجزء ولا كون تلك الاحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملاحة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك انه لاجابة لاثبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته الى الاحالة على الظاهر السابق الى الفهم ولا الى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركا كته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قبل انه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان يبان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم الا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تسفاه

بقوله والا لم يطابق الخ لاذ كون التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته في تلك الاحكام اذ ما ذكره الشارح رحمه الله اشارة الى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركا كته غير مسلم اذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع افراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الاولى ان يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الاخير من الاحكام ثم العالوة المذكورة على تقدير تسليم ان يكون معنى الكلام ما ذكره الفائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني ان لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام هو المعروف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد الكلية والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه بمماوسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلماذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال الخالي فيما قل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل (١٠٤) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادي وارادة كل حكم مخصوصه لا يكاد للذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكية انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة العدول (قوله فحينئذ يكون تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هدا الذي لا يتعدي عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق تعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وانما بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرقى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الادعاء بان زيداً قائم في الواقع لا الادعاء بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى ما هي متألفة الخ) إشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل الجموعي ومن المتعلق بالنسبة هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا أريد منهما الجموعي أو الافرادى فان قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم اختر من الاول الجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أى لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات فى الاعتقادات ولا بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والام يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يستدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتى وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أى كما اخذت من العقل وقيل أى كغير الأكثر الذى يتوقف ثبوت على الشرع كالحشر والنشر والصراف (قوله فى كلا الموضعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أى لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكل معنى من تعلق العارض بالمعروض أما معروض النسبة للكيفية فظاهر وأما معروض الادراك لها فلان عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع وجميع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حيثئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعنى التصديقات المحصورة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لم يخرج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمرض الوهم العقل فيوقفه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الاهليات بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أى ان أريد به كون الشيء منسوباً الى على أى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حيثئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حيثئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالائية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشي العقائد أول) بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشى) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد غمة ان العلة الغائية علة متقدمة ذهنياً ومعلول ومتأخر خارجاً فاللزام من غائية الشيء لنفسه كون وجوده ذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المنافرة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصريح بالوجود الخارجى لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصويره قبل تعلمه وأصيل وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الحيان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها ومحصلة الفرق بين حصول الشيء بنفسه فى الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلاً دون الثانى فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد قال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عمم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة اليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أو ادراكا كما أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول نشأ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبرة الخيالي فيما نقل عنه صريحة في الوجه الاول وعارنه في الاصل تحتل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ) يعني اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة وهي ان تعلقا بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بقول المسكف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبرة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاثبات به على الوجه المشروع والالم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقا بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحقيقة ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قيدا للموضوع وتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة ويميز العامين وجواز التعلق بالعمل مسام لكنه محل بالمعنى المراد واعتبار الحثية في احدى القريبتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم أفاده مولانا خالد (قوله لكونه معروضا الخ) أي لكون العمل معروض الاحكام كما ان الكيفية معروضة لها لكن معروضة العمل والكيفية للحكم بمعنى النسبة بلا واسطة لكونهما طرفي تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضتهما للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله والاثبات به به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتوزيع في العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع (قوله والالم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل والاثبات به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية في الاحكام الاولى إنما تنمى اذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعرض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لامن حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بالغاية والتعلق في الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعرض فلو اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككثرة العلم

بالشخص وكونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد مما لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك ان تماق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان بتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والمتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعليق على نحو واحد (قوله فانه بدمن ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بان يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى التكتة وفي كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرقي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما هنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً واولي الموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد التكرار من المولى الحشوي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحشوي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى تكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعاً له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي ثبت له وبجمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحشوي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة واحداً الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحشوي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

المولى الخيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصوليين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك مع انها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخّل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذ التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والموام انتهى معنى كلامه وبه يهد ما شيد المحشى ببيان من القواعد و يظهر ان ما ذهب اليه الفاضل المحشى لا يحمده عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب الزكاة في مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاته ما لم يملكه وتقدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما أتلفه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الحياى (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أى والمجموع

منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخوهما لانهما كثر فهما الشغب من الحق من الخواارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة بمن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سماعيا ولا معنى

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فخذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ بنى بنى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ الميّن فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ الجورور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والجورور فعمل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مر فواخير مبتدأ محذوف أى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجة عرض فأتى له يثبت له في الاصول فعمل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا أعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أى أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها أثبات العقائد الدينية مسألة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا في موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أفاد الدال يشير على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيّد فلو لم يوجد المقيّد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حيث عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير متوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود قابل للبحث عن أحوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمي فينبغي ان لا يبحث عن حجية شي منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع عنواني بل انما يبحث فيها لتحقيق باسم الحجة عن أحوال آخر من كونه مقيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

(قوله كالوجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلق أي من حيث استنادها اليه تعالى وقد ذهب إلى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص بمقابلته وتقديم في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالاحوال أن الحال عندهم يقال لما ليس بموجود ولا بعموم أي يكون واسطة بينهما فكما أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكذا في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها ح) وذلك لأن البحث عن الإمامة في مبحثها من حيث أن نصب الإمام واجب على المسلمين لأن حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال أنها ح) أي فاندفع توهم عدم نفع هذه العلوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالإمامة من الفقه لا يجدي شيئاً أصلاً اذ هي من الفقه أصالة واستحقاقاً ومن الكلام جملاً واعتباراً كما سيصرح به آتاه

يشير إلى أن له مباحث الخ) أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالوجود مطلقاً أو ذات الله وذات الخلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوحدة في محبة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يمدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الاحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والافعال إلى الصفات الغير الذاتية والنبوة كذا تنقل عنه (قوله على أن الإمامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنا أن سلطنا الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالإمامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون راجعاً إلى عمل المسكف ولا معنى لارجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بناء على أن أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب أن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والإمامة فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لأن مبحث الإمامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحقق المدقق فيه أن كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجملة علاوة هنا لأنه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وإن رجع الكل إلى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فإن قيل إذا كانت مباحث الإمامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الأهواء والباطالين في قرض عقائد المسلمين والتدحرج في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلم يمد كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائية إذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلا بمحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة في بعض بالعين المهمة وهي ظاهرة وقوله إذ هي أي فروض الكفائية علة لكون القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفائيات لكن يضم مقدمة معلومة إليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وبعبارة شرح المقاصد وهي بالو

(قوله مع القطع بأنه الخ) أي لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة إلى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة إلى غالب الأعمال الدينية إذ قد لا يحتاج إليها قروناً لاستقرارها في أهل بيت واتباعها عن أكابر إلى أكابر من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضاً ففي كلامه إشارة إلى دفع ما يقال غيبة هذا كله جواز إدراجهم في الإمامة في الكلام لا إخراجهم له عن الفقه الذي الأصل دخوله فيه فانه إن لم يخص به فلا أقل من ذكره في الفقيهين نظير ما مر في كون الإجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الخ) جواب لما وقوله منافاة اسم إن وقوله إذ هي في الأصل علة الاندفاع (قوله إذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الإجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به نابت أبوه إلى علي كرم الله وجهه وهو صغير فدعاه له بالبركة في ذريته فكان هذا الإمام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفاً له رضي الله تعالى عنه ومن

يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض والخوارج وميل كل منهما إلى تمصبات تكاد تقضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدر في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس لبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير يتعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام أه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة ودرجها بالنظر إلى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقاله المحشي المدقق أن بين كون الإمامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة إنما وقوله إلا عند بعض الشيعة منافاة إذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله إلا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم إلى نصب الإمام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا إنما يصح إذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشرع به عبارة فتاوي السراجية والافقه صنف الفقه الأكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لأنهم الواضعون للأحكام الشرعية وكانت مادتهم في ذلك إرشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الأحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه وعحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولفلة الوقائع وتمكنهم (قوله

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له الأخذ الفقه عن حماد بن سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته إذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الأبواب وتكثير المسائل بآثارها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لفلة الوقائع)

الاولى أن يزيد قبل لفلة الوقائع لصفاء العقائد يقول لصفاء العقائد ولفلة الوقائع أذهباً بيان محصل الدفع كما اعترف به الاهتمام والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولفلة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى أن لفظ هذا في قول الخليلي هذا مع ما عطف عليه أن كان إشارة إلى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب العهد وتمكنهم إذ همالو كلاً معطوفين فأنما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وإن كانت إشارة إلى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع إذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدون فالحق أن يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة وتمكنهم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء إلى قوله ولفلة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لفة الوقائع مع ما بعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أي كون هذا الإشارة إلى صفاء بدون اللام ويعتبر أن المعطوف في ولفلة الوقائع هو قلة الوقائع واللام في هذه أقدم للإشارة إلى أن ما قبله علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) اصله بمعنى انه ينبغي عليه الدعوى والا فمقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتسيقه على أجل النظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائماً للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعنى ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بمض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زماناً أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكامها تنفع به وما تضرر دينية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به وما تضرر تصديقاً ناشئاً عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمفاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنتقري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومنه ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما إذا ذكر الحكم أولاً فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومنه كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لأمر حقيق بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التقريب في تشيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابع كازهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت المعرفة هنا هو المسائل) يعنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدلة التى تفيد العلم بالاحكام العملية من أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وان أراد بها تلاخطة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا إنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضاً مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحرفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما توهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدلة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى الحجاز بمسألة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني بان يلتزم المجاز ولذا قال الحنفي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ وفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٤) تحرير المرام اه كنتقري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتيا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية الخاصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل الحنفي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قدبر (قوله وقد يقال التغير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصورته آلة للملاحظة وماله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب الملوئية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنتقري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنتقري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

زيد (قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنتقري يرد عليه انه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقى شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية ههنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسمافي كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن ههنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنتقري.

(قوله لا يخفى ان اعتبار التغير الاعتباري الخ) وأيضا أى فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الككالية وهذا لغو في مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التغير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعًا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنقري (١١٣) (قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه وتسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدًا إياه ويسمى عقلا مستفادًا بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في أن المعرفة هنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولا وقال الكفوي وحيثما بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا يتنافى كون المعرفة هنا إحدى الملكتين ولا تسميتهن إياها بالفقه وليس في كلام

زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به وحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع الياقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التغير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغير الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المعرفة) أى أما جعل المعرفة بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أروج فما يباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسميته * وأما تدوين الملكة فما يباه الذوق السليم اه ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الحلبي أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاحوية لزوم فقاها المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر المضى أورد على حشد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(١٥ — حواشي العقائد أول) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودروا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تبينها على أن أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفقهاء الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في حده والقول بانه اجتهد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يقضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل والالزام باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقاً سواء كان مستدلاً مستنبطاً أولاً والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعروف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا نا (١١٤) لا نسلم هذه المقدمة فتقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظناً بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه إما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقهاً اهـ كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل الحثي وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية * وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم قفاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما رد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيهاً مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يسدفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله * قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى فتقوله والا لم يجب العمل به عين الزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضاماً لا معنى له أصلاً اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كتفري

ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعاً أما الأولى فلا انعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعاً وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة للمعنى * وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوماً لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعاً أوصله الى العلم بثبوته قطعاً فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم بالحاصل به يقينياً لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق وهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن اليراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير تمكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الفقيه المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاها غير المجتهد يتنافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فاعتبار حصوله له يكون فقيها * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فاعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (قوله بملاحظة الحثية الخ) فان قيد الحثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله إنما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي . ومن براهنه قوله تعالى (ان اتبع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فاذا جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل بالثاني وقيل بالأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام (١١٦) كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكما) الآية ومن الأدلة عليه

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض إنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من فاه واختلفوا أيضاً فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالعلم سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه أمام مالك رضي الله عنه لثبوت لا أدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل مامر من الكلام الخ) أي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن لسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أي على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالأدلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام إذ لو أريد الأدلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الأدلة الاجمالية على وجه حزني وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالعلمي سمو معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأدلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فتقوله اجمالا لخراج معرفة أحوال الأدلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لخراج العلم بأحوال الأدلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حادثاً بسيطاً أو مركباً وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للدلالة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوابعها كقولنا الامر للوجوب أو لرفضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتوابعها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

قصة أسارى بدر على مافي قوله تعالى (ما كان لني أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينهون عليه قطعاً فيؤيدون بالوحي الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشي من رأيي فأعما أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد في الصحيح (أنسى كما تنسون) صدق رسول الله وورد أيضاً في الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنتقري مع

زيادة (قوله أي من السؤال الخ) أقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولي عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالزام العطف على الموصول اه ككتبوى (قوله أو حال من الأدلة) فيه نظر لان الأدلة الاجمالية لا تقيد الاحكام الشرعية قطعاً بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالأدلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالأدلة الأدلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في افادتها متعلق بالاحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالأدلة لا بالاحوال على ما زعم فهو حال من الأدلة أي الأدلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالاً في افادتها الاحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال المستفيد كما في المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً الخ) بحث فيه العلامة الكنقري فقال بعد حل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً تمييزاً عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص باعراب دون اعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة فالحق ان (١١٧) الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله

فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا قرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلاً الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العام بأحوال الأدلة الاجمالية * وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الأدلة العلم بالاحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التغير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها المصلحة المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي عنه (قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المعرف هنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التغير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

اجمالاً متعلقاً بالاحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستندة الى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة أحوال الأدلة التي لا تنحصر في عدد ليمكن من ضبط تقاصيله فاحتجج ان معرفتها على وجه كلي اجمالاً يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعنى سموا معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الاحوال الاجمالية للأدلة في افادتها

الاحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغني عن قوله في افادتها الخ وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الأدلة لا الاحوال اه (قوله أو يقال التغير الاعتباري الخ) التغير الاعتباري على مذاق السالكوتي ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وباعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار خصوصها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الامر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التغير الاعتباري فلك التغير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التغير ذاتي لانه مغايرة الشكل للجزء وتغايرهما ذاتي

(قوله لأنه لايجزى في المسائل السمعية الخ) فيه أولاً أنه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وأنه لايم لها أدلة عقلية وثانياً ان السمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل الى ما موضوعه كلى وان انحصر في الجزئي خارجاً فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأن لا نسلم ذلك لم لايجوز ان تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وأنه الذي يثبت مبادئها كما ان المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير ايراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان ميذاً العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعالى عليه والحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخى العلم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً ان ذات الله تعالى أى الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق أنه ما يقال تكلف لأنه لايجزى في المسائل السمعية ككونه سمعياً وبصيراً ومتكلاً فإنه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايها كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بأنه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاماً ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فالوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موحهاً لتسميته باسم يكون بارزاً للمنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح وجعلها وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لأنه لو لم يعتبر ايراثه القوة للكلام لا يكون لقوله بارزاً للمنطق وجه موجه اذا لاشتراك في انهما نافعان وان كان تقع الكلام بطريق الرياسة وقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فان فقههما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يعرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضع اما قيد الاول) يعنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولاً لضع أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجهه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجهه التخصيص ضائعاً اذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجهه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر وجهه التخصيص لا لجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجهه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجهه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولاً فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستندين الى دلائل عقلية وشواهد عقلية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنعري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو ليكون الباحثة معه فلتخصيص المنه كوجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فنشبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان وأما ثانياً فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأتي عن مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول الحشي فقال ما خلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ان بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالاعتزال أولى باثبات تلك الواسطة لاثباتهم المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمركب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل الحشي أن كون الفاسق مخد في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتي يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود الحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم تنفي الواسطة مطلقاً بل تنفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندى ان ما قاله السالكوني هو الاوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطابقة التجلي الصفاتي نعيم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) قدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش الحق السكتري في هذا الاستلزام

الاثبات وجعله سبباً للاعتراف (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرنا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما ثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعترافاً عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافراً انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الا في لا يثبتها حيث قالوا ارأهل الملة في أمم أهل الكبائر علي أقوال الفخارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل تفتية بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فيثبت لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فلا يمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزتين أقول هذا التوجيه مخالف لما قل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المصيبة المنقضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحيرة لا يدخل يده في ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فانه هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما قلناه في البداية (قوله ينافي كونها داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنها موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور انما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحيرة بما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النعمى اهـ * هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بامعان ناقب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف لتوابعه يقيناً فان الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

(قوله)

انما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ما تنفيه الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معني كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لا تتجاوز الى العقاب لأنها لا تتجاوز الى عدم

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تفيد السكينة القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وعلى لا تنعكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون السكينة قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيد الاضافة من الاختصاص المحصر الى الاختصاصي الارتباطى الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه افاده الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لا بد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عقاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم ثباته بعض داخلي الجنة كالاطفال عند المعزلة فالظاهر في الجواب الاقتصاد على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله) وقد نص المعزلة (الا ان يقال المانع يكفيه الجواز اه افاده المحقق الكنترى الخ) قال المحقق الكنترى بل الاولى ان يقول بخل أو سفيه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجىء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخات) أى دخولا معاقبا بما مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصره) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المذهب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصره واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا اتركه بخل أو سفيه) لانه ان علم الله تعالى بما هو اتفق العبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا قل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الجبائي على الله تعالى أن يمطي العبد ما علم فقهه في دينه (قوله فلزمه ما لزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلمله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه واخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

(١٦ — حواشي العقائد أول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاتق للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من الحشى غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاتق له فتمنع تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الملام بفن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفيه الى الجهل فالجهل أعم فلعل اقتصار الحشى المحقق فيها هو الاولى على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار قدبر (قوله فلمله الخ) وشبه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أودى عليه السلام من قریش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى للمجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح في حقه لورود الاثر بذلك ولان الصورة المذكورة أولا في دفع الازام (١٢٢) بميدة جدآبل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أوبه

لكمال شفقتها عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الازام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر فليتدبر (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آبائهم بأن يكونوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعريض الثواب الخ) التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه فتعرض أى تصدى والتصدى أصله تصد من الصد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما قيل في تقضي البازي وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيراً فانهم لا يقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لا يجب

الاصلح لهم ايجادهم فلراية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الحيائي لا يقول بأن الابقاء وايصال الاقع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الحبيب خلط أحدهما بالآخر * قال في المواقف وأما المعزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أى بعض معزلة بصرية لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعنى ما تقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه تقع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن تخيئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجي (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافي الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يحى تكون التعريض بمعنى الإشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده السكتبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب انما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع مافي الكتاب الخ) بحث فيه المحقق السكتنري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في

قوله خلافاً الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حمليّة موجبة على ما ينوّه قول المصنف خلافاً للسوفسطائية وقوله الا اني والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القيود اه (قوله وقد يفرق الخ) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل ههنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثناه وانه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلاً ما صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيهها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأتي عنه هذان القولان بل يلائمه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقدر التقليلية اه من الكنفري باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلًا باعتبار المطابقة فيهما من

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافاً للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضاً مقصوداً بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافاً للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقلق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحسرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداه فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الاباء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ لتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل وليس كذلك فانه اذ ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيئ (قوله ويحمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضاً مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغد في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أي تفتح الباء رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضاً اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيئ (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا نه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس ميبنا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحاً يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله بشر) الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصاً بالقول كان أصل الاطلاق باقياً في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولاً الخ) لتعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقاً بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولاً الخ يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع فيثبت لا يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود ههنا خصوصية الشيوع بالاقتوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقلبة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما
يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم
والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فتقل الحق عن معناه اللغوي
الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله
اولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلاحق معان ثلاثة أحدهما اللغوي وهو الثابت
المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها
الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية
في هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف
بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع
منظور فيه بدينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع
قطع النظر عن اعتبار المتعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت أو
بالافتقار مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما ان
يكون هذا ذاك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها
ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتعبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية
فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء الواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي
للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء
بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا
بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا
أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه
وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحثي وفيه
نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيًا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيًا
للمفعول أعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا
مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه
على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحثي المدقق لكن اتصاف
الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام اتهمي كلامه يحتمل أن يكون
مراده مامر في كلام الفاضل الحثي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء
المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانها موجودة في
الخارج) أي المراد للعين
وهذا انما يوافق اصطلاح
الحكماء في الخارج
والواقع حيث ان الواقع
عندهم أعم مطلقا من
الخارج وبخالف اصطلاح
التكلمين المشهور عنهم
حيث ذهبوا الى اتحادهما
فليتأمل (قوله كما حققه
السيد الخ) قال بعضهم
والظاهر أن الصدق
والكذب كإثباتهما يكونان
من أوصاف الخبر يكونان
من أوصاف الخبر أيضا
فكما يقال خبر صدق
يقال متكلم صدق فلا حاجة
الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإنباء عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتاً في نفس الامر حتى يرد ما ذكره على ان الحشي سيصرح بان معنى قوله على ما هو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي انبى عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر هذا ولو بني المعترض الكلام على ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله علي ان الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (١٢٥) (قوله لا يكتفي في وجه التسمية)

أي وانما الذي يكفي فيه التعليل بالتمييز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له هنا اذ التباين بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان ينحصر كل اعتبار باسم كما ذكره الحشي (قوله هو بعينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضاً وصفاً له ولما كان ذاك وصفاً للحكم صح حمله على حقيقة الحكم التي هي وصف له به وهو وقوله تأمل اشارة الى منع العينية التي ادعاها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نص في المفارقة وآية عن الاتحاد غاية الإباء أفاده مولانا خالد (قوله

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في أن كون الإنباء المذكور معنى لغوياً للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل علي وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن التمييز المطلق لا يكتفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع أباه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها به وهو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدراً مبنياً للفاعل أعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدراً مبنياً للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب باننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الاتهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو ان فهم المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وأن الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفاً بخلاف الحقيقة اذ لا مانع فيها من ان يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق * وبالجملة فللحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافي ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمناً فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة للمال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر به هو وأجيب بأن الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى المطابقة لكونه فاعلاً صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع إذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستتباً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل وفي الظرف إلى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر أن يقول استتبع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فإن الاصول أن يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتذكير الضمير (قوله على ما قال الاشرافيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحذفه من أخذت الفطانة يده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

والمفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه المقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال المحشي المصدق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بفتح الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ما به للشيئية والضمير أن للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متميزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون إنساناً بل لا يكون متميزاً عن غيره لما تقرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (قوله لا تأملنا قول الفاعل ما به الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشرافيون وغيرهم القائلون بأن الماهيات

الممكنات ليس بمحققة وكان هذا ماساقهم إلى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاءون فأنهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير جمعولة فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال أن المجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

قال بعضهم الماهية ليست بمجمعولة مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل مجمعولة الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه يكون حينئذ آراً للجعل وما يكون أثره له ينتفي بانقائه وأما بطلان التالي فلأنه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمتنع فانه أن أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى أن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم أنها مجمعولة مطلقاً إذ لو لم تكن الماهية مجمعولة لارتفعت المجمولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج أنه لو لم تكن مجمعولة لزم الاستغناء والتالي باطل فالمقدم مثلاً ثبت نقيضه وأجيب بأن المجمول هوية الوجود لماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجمولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجمول رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما ينشئ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلى مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية يجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معنى ما تقرر عندهم من ان الماهيات المدومة لا تمايز بينها فاجاب بما ترى اه (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلا أنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا إيجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عندهم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهباً عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب المحشى عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف يقال ان جواب المحشى منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحشى سيصرح بان الاختصر ترك أحد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقيين بالعلة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء الخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه تجمله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لاما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المدومات فانما هو في الخارج لافي نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجمولة أو غير مجمولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به القطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجمولة أو غير مجمولة بالمعنى الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجمولة وأما من يقول بان الماهيات مجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والخواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاينان بالضمير الثاني وتركه في نظر المحشى وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل ما لهما الى ان أثر الفاعل هو انصاف الماهية بالوجود نظير انصاف الثوب بصيغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو انصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران أو ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند السكل فقول المحشى ان الماهية ليست بمجمولة جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين مابه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب اليجاد والماهية سبب التميز (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول الحشى اذ الماهية ليست بمجعل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية اه كتبتوى فان قيل لا مغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب بمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى

محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء هنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية مابه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والحمل انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعمل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان ما ل التعريف على ما ينه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعني التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطناً سهو ولعل الحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخلوا الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي قدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحمل عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انساناً ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح المتبادر الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الكلبي لا يتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعني كون بدون اللوازم محالاً في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله بدون للملابسة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل بابه السببية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال الكلبي على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به انه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير ان يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقاً فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير أن للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخصر) لكن الذي ذكرنا أظهر وأسبق إلى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون هو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل الحاشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكل فكل محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعرض واحدة وأما مغايرة الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية وأجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخصر أعني ما يتمتع انفكاكاً عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا

(١٧ — حواشي العقائد أول) خير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا خير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله بيان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا ههنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرا للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم البينة لما كان تصورهما لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف العرضي إذ لما وقع التعذر والتغايير هنا تبادر الى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الامر على تعريف العرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠) بأن سوق كلام المحشى يأباه ووجه هذا النظر أن تعريف العرضي ظاهر في نظر

المعارض فالاستفادة أعني بالنسبة الى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يقدم على الماهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم لعدم تحقق العرضي الا بعد تحقق الماهية وعدم اتفاقها الا بعد اتفاقها كالزوجية للاربعة اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قدام المناطق وان لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع تركه تدبر (قوله لا استلزم والا) أي وان لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فإن بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصور بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصورهما ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصيتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا إذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بانفا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصور بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلا عن تصورهما قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورهما تصوره يرشدك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه في حواشيه المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما اذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما اذا كان تصوره بغير القصد والخطار (قوله فان قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الاظهار ما لا يخفى على المتدرب بالعقليات إذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يبقى معه معنى للملازمة بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود التهافت على قولهم الاستلزام شروط بما اذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه أى اذا تصور
 الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الابراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتى متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم
 وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين
 صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفسكا كنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى
 باللازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين المعد والمعدله
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور
 شيء آخر مع ان المبادى معدت للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفسك عن
 تصور الملزوم قات معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير زمانى
 التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتى كذلك أيضا تأمل الاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم
 امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه
 ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعد ضرورة انه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدت فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى
 معدت على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير
 زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في اللوازم البينة هو أن لا يتخلل زمان
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفنازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزوم مات بالنسبة
 الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاغدام
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل
 الملكات لكونها طرفا لما كانت الاغدام موقوفة عليها أولا يتوقف شيء منهما على الآخر
 كالتضايقين فانهما بمحصلان معا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته
 أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاخطار فانه لو صح كونه
 ملحوظا لا بهذا الطريق
 لم يبق ملزوما (قوله مع ان
 المبادى معدت للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالاجباب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمعناه كون الفيض
 النازل من عند الحق بعد
 تمام المعدات واجب النزول
 حيث لا يخل في الفيض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا نطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد
 يكفى فيما ادعاه الحاشي من
 تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فاما معنى ابراده بعد نقله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فاما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد ههنا لاعلى جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نحزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين (١٣٢) عن اللوازم اليقينية فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعدم نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالو بالتغير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لسكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في السكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة الزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (هف) وان أريد بالامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدون ممتنع

مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعداد بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فتوجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجردا مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم الين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصويرين معا في زمان مع ان المحشي في

وكل

أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنقري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تباين زمانى التصويرين والا فلو كان مبني على اتحاد زمانى التصويرين لا يمكن الانفكاك بين التصويرين لأنه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ماهو المفروض من الزوم والاتحاد بينهما زمانا قال الجوابين واحد اهتأمل.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أولاً وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله

الحجب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أولاً كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أفاده بعض المحققين (قوله بأبي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه بأباه الطبع (قوله وهذا هو الجواب الشافي الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الشافي مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الشافي

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونفيع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هو سبباً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البيئة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لاعمه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلًا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد بأبي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاظم من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البيئة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكناً بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الشافي كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع أنه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف العرضى بالنظر الى القيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتى حتى يحصل منه الجواب الشافى فتدبر فانه دقيق أقاده الحق الكنترى (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في العرضى) قال الحق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مسلوقة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالعرضى وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالعرضى فيرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضى على

الذاتى وقد حصل وما ذكره في التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قبيل تشكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض الحشى على الشارح بأنه خالف المشهور وأبى باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام الحشى وببحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص أمر عديم فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على أنا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدون به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى القيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضى بأن يكون العرضى سببا لحصوله غير متمتع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز أن يكون للمبتايين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرده في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسم الاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فعنى قوله بما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم النصور بالكنه بدون العرضى أى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى أى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتى اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى النصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضى (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد براد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعنى أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بأن هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على قرعته ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان الفاء الثانى لانه كيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) أحدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوة هذا الحكم لان عقد الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أبقي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلا بد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة إيراد الحشى بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف أما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أقاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوية اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لغوا وعبرة السكتى لان عقد الوضع مشد مع عقد الحمل فى المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد فى الحمل من التغير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهى أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه لا قوية فى هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات (قوله كيف) أى كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديها اذ الحكم على الشئ بنفسه بديهي وكيف يكون بديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم فى ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكيمة تقضى بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ اختصاص الخ) وأيضا كثر المتكلمين على تقيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله فى الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل فى النوع جنسية والمراد هنا نوعان فاكتر لان الذى يقع فى جوابه الجنس عدة أنواع لانوع (١٣٥) واحد مثلا انما يقال الحيوان فى جواب

ما الانسان والفرس لافى مستلزم لعقد الحمل لزوما ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا قوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف وجود الكلى الطبيعى معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المفردة بما به يجب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هى بها هى فلك الحقائق التى هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وأذهانتنا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجب عن السؤال بما هو وما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهية الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا يكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والبحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما مقاله الفاضل الجلي هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود فقيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود فى الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقدر يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لوجه له وأما ثانيا فلانه لامدخل حينئذ لكون الشئ

الجزئية) اذ ما يقع فى جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه مابه يجب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه مابه الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أى فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضى فى هذا المقام) اذ ركا كته لا تخفى لانه لا معنى لقوله مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه مابه الشئ الموجود هو هو لا يكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولا وان مراد المحشى بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية فى بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لوجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كته وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ) ناقش فيه المولى عبيد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

(قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواضع شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شيء يكون ذلك الشيء مسماه والا آخر

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا المساهيات الموجودة موجودة لاخفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عرض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو المساهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواضع خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعلومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله فلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب لتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما في مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقد ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقلية بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الوافقة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . واما في شرح المواضع فاحدهما لفظ معنى في قوله لتحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة آفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما يشتأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحشي الخيالي من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولذا الشارح منشأ للسؤال معان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الاقوال لا في قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يهد لنا شي مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الآن كشعري فيا مضي لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنة معنى معتبر عند البلقاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه ولقائل أن يمنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرتين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طر في شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كآخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد ان التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهي بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشى المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان توهم

اللفوية بسبب عدم ظهور معناه للاذهان الفاصرة فتوهمها بعد نفي الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكفقرى بل قال وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وما نحن فيه كذلك فانما نلظرن الى العالم شاهدا أمورا متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فتدفع توجه الى تلك الامور واستحضرها بلفظ حقائق

ولذا حكم بلفويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طر في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر* واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طر في شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لفظية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والحمول لاخذ الموضوع والحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تسكف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء ج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان تقول الخ) أي ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشي العقائد أول) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديها فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فتعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعمد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لفوا ولا مثل أيضا (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعري) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الإذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الإذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفاؤه وهذا ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل * وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجاي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدهي البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازاً بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انقهاه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع توهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدة هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الذكر الحكيمى والكل متفق ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعبر في العهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً كيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع توهم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للعهد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذى أبداه المولى الحياى رحمه الله افاده مولا ناخالد (قوله لعدم دلالة الخ) علة ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل

أ ك د

بالمباين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان

التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) اذا احتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذ لا بد لاثبات إلخ) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى الدليل لكن الاذ كياء لا يحتاجون في معرفتها اليه وأحباب الاذهان الفاصرة لا فائدة لهم منه فيضحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل أعم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أولا لاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات محتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفي بعض آخر لاجل الزام الخصم وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لا طريق الى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا فائدة

في ايراد الدليل عليه معهم
الا ان يقال ربما يحتاج
أوسط الناس الى اثبات
ثبوت حقائق الاشياء
لاجل حصول العلم لهم
كما هو مقتضى ظاهر قول
الشارح فيما سيأتي لنا تحقيقا
انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان
وثبوت بعضها بالبيان فليتنا مل
(قوله ومن هنا ظهر ركازة
إلخ) هذا مبني على ان قول
المولى الجبالي فيما قلناه
واما جعل قوله إلخ مراده
به رد ما قاله بعض الافاضل
ويحتمل أنه اشارة الى ان
توجيه قوله انا أبو النجم
مندرجا في أحد التوجيهات
الثلاثة السابقة أو ان الاتيان
به انما وقع تعيينا لقائل

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ويرد عليه ان شعري إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما أنه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان الفاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولا مثل انا أبو النجم إلخ مبني على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له أدنى درية بالاساليب كذا قل عنه ومن هنا ظهر ركازة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيذا للافادة وقوله ولا مثل انا أبو النجم إلخ نفى للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم إلخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالله مايم الموجود والمعدوم ولو مجازا أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالنفوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجبالي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطق الا على الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول ان النفوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

شعري شعري وتمييزه له وتكميله وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفى للتوجيه إلخ) أي نفى له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقهم لان زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لا في شهرة ثبوتها وأيضا ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى انما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام متجددة انا فاننا كالاغراض عند الاشاعرة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجه نفى المماثلة بين ما نحن فيه وبين انا أبو النجم وشعري شعري ولا ركازة فيه ومخالفته لبيان الجبالي لا تضمر بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فتأمل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لغوية الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لغويته فالتعويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان محل انتزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكنوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لعل الظرف اللغو للعلم والاتجاه إنما يتوجه على الثاني لعل الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تحصى ويحتمل ان وجوه عدم الصحة ان أفراد

التصورات متناهية اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم ولا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتناهيات وكذا فراد التصديقات متناهية اذ منها التصديق اليقيني والظني والظن المطابق المسمى بالجلل المركب فيلزم اجتماع المتناهيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحنفي والآخرا ان ابداهما الفاضل عبد الرسول

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عند التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعني جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وأما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالا يخفي بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وإنما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للأنواع مما لم يمهّد عند أهل العربية حقيقة وإنما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هي الأنواع (قوله بمعونة المقام) يعني إنما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود الحوادث لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فوجب الحمل على الاستغراق ويكون المعني جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فاقول ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق

هذا والظاهر ان الحنفي الخيالي إنما حمل اللام على الاستغراق النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ما حققه الحنفي موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحنفي بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس (الثاني) انه معترف بان مراده استغراق افراد الجنس وذلك لا يتنافى حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لانسلم كون اللادرية معترفين بالشك بل يزعمون انهم شاكون في انهم شاكون وهم حرا فمن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سياتي والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد الغلط الثاني) ويمكن توجيه كلامه من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصور هافقط مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

التوعى

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر انا نسلم اكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه المذكر كورين كما في قوله تعالى (فاقم لونها تسر الناظرين) لكن اكتساب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هذين أيضا ليتبين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخيالي من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح ينافيه اشارة الى فساد زعمه وبهذا ينفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

التوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود منتصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود الحوادث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه فان مصدر ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى * اعدوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أي ان أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق ان المراد ما لم يتقدمه حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن تقييد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على الادارية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشي انا تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بأن بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن تقييد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن تقييد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالكنه لتعميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد من صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد من تعميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينافي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده في قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللا أدرية الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللا أدرية دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم باثبات العلم بالوجه لا عتراضهم باثبات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ اثبات العلم التصوري الشامل لنفسه يتضمن

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله لانا نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللا أدرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديقات وأحوالها ينافي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وأن لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتفضية المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران الذات بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت لتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله الحاشي المدقق فيسه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير حينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

اثبات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول الحاشي المدقق معترضاً على الحاشي الخيالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينافي التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخيالي فيما بعد أن يقرر الاستدلال استثنائياً مؤلفاً من المنفصلة والمحلية هكذا ما أن يكون المراد العلم بثبوتها وأما أن يكون المراد العلم بأنفسها

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الأول فإن قول

الخيالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع أما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلوجها لإرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وتفصيل ما أورده الخيالي ينبغي أن يكون بالترديد بن أن يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقاً أو أراد العلم المتعلق بها مطلقاً وإن أريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فأعرف أفاده السكتوي

(قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجعه بلا تأويل
 وانه سلم عن الحدة وتقدم المرجع صراحة لاضمانا خفاء اعتبار الثبوت من خمسة اوجه (قوله فلا يكون العدول موجهاً) أي
 العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم انه مع كونه خلاف
 الظاهر لا يستفاد المقصود منه اعنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا ينوب عن العلم بثبوتها
 (قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى المحشي في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري
 اه قال العلامة عبد الرسول
 وفيه نظر والاولى ان يقال
 وجهه ان تقرير السؤال
 على وجه يظهر منه
 الجواب ليس من دأب
 المناظرة وصنيع المحشي
 المدقق ههنا كذلك حيث
 علل العلم بثبوت الكل اجمالا
 بما مر وما مر كان مفيدا
 للعلم بنفس الحقائق اجمالا
 على ما حرر فيما سبق
 والمعجب ان المحشي المدقق
 ماغيره الى انه يتضمن العلم
 الاجمالي بثبوت الجميع
 فلذا أجاب بتفريع الجواب
 بقوله فلا يكون الخ اه
 (قوله في المقامين) أي
 في مقام حمل الثبوت على
 الحقائق وفي مقام اثبات
 تحقق العلم بها (قوله على
 ماهو مدلول لام الجنس)
 الاظهر ان يقول على ماهو

الكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله
 العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
 وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم
 ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا
 لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
 العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
 حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
 متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في
 الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
 وان آتدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين
 القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
 ليتوصل به الى معرفة الصانع علي ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
 والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
 على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود
 جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بهاسواء كان ما
 نشاهده أولا * أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما
 نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان
 في ضمن فرد واحدا أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء
 ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
 بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره
 لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة
 فالجواب اما بنى على التلبس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف)
 وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
 بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود
 ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي ايقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك
 التلبس ناش عن الجنس المنطقي الغير المراد ههنا المصحح لدفع الاعتراض اذ أريد فاوقع في الازهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه
 بنفسه في التباس الجنس المراد ههنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين
 والتلبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ما حرره المولى الحشفي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد والمراد بالماهية ما به الشيء هو هو والام يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبيه (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنبيه عليه نصا لاحتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله بدل على ذلك)
أى على أن انكارهم
صراحة لثبوت الحقائق
وتميزها وإن انكارهم نفس
الحقائق لازم من انكارهم
الثبوت وإن انكارهم صراحة
ليس لنفس الحقائق كما توهمه
بعضهم (قوله وكفى قواعد
العربية) فيه إشارة إلى أن
هذا الخلاف خلاصة تؤول
إلى أنه هل الأمور والمعلومات
تقسم إلى حقائق هي أمور
ثابتة في حد نفسها بقطع
النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فإرض وهي العلوم
المكتملة للنفس الناطقة
المؤدية إلى سعادتها الأبدية
على رأى الحكيم وإلى
العقائد الصحيحة على رأى
المتكلم . . وإلى ما ليس
كذلك أعنى ما كان بالاعتبار
والوضع كاللغات ونحوها أو
لا تقسم هذه القسمة بل
كلها فروض واعتبارات

موصوفة وإياها كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حلت هنا
على الجنس انتهى ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس
مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة أفرادها (قوله أو تقول)
يعنى قول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف لأن
في الكلام أعنى قوله حقائق الأشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق وإذا ثبت شيء منها
فلا حق بالثبوت هي المشاهدات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانبساط
في بدء الطقولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب
العنادية والعندية أن العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد
وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرّة لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق
عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك
قول الحشفي وبدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرا الخ حيث نقوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون
ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقائق عن نفس الأمر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها
بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب إليه المصوبية من تصويب كل مجتهد وكفى قواعد العربية
فإنها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت
فيها بتوسطها ولذا تصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا
فأما نقول نجد هذا الشيء مرأى لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرأى لانا نجده كذلك
ومن هذاتين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة إليه عندهم لأنه لما كان ثبوت الأشياء
في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الأمر فيكون حقا كما يقال أن
تقديم المضاف إليه على المضاف حق بناء على لغة الفرض والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا
حاجة إلى ما قيل من أن الحق هنا على مذهب النظام كما سيجيء * وقال بعض الفضلاء أن الفرق بين
المذهبيين أن العنادية ينفون كون نفس الأمر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لشيئها ولا يخفى
أن هذا الفرق أيضا إنما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على أن نفي ظرفية نفس الأمر
لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما إذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الأوضاع القوية وسائر الأمور الاصطلاحية - أو لا ثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفرض كما
واعتماد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والعنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة
الأبدية وبين نحو العلم باللغة وإن الحكماء قلما يكثرئون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام أن الحق
هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة أن معنى حقيقة ذلك المذهب مطابقته لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون
الحق على مذهب الجمهور

(قوله ظرفا لنفسها) أى نفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها وإن لم تكن
موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر
الاعتبارات فانه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ)
أما اندفاع الامر الاول فبان يقال ان أردت يقولك فانهم ينكرون نفس الحقائق (١٤٥) ينكرون صراحة نفس

كاسيحي . فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض
الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثانى دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان
نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرّة واثبات التميز بنوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس
الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعنى يعاندون العقلاء الحازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن
ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا
أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز إنما هو بحسب التعينات الوهمية كما
ذهب اليه الصوفية الوجودية فن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب
الصوفية لم يتسع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في
نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذا ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو
أنما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه يان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وأنما منشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهى
وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيأ موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
المتعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
بدل على انكارهم ليس خصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعنى أن تخصيص الشارح انكارهم
بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق
فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والظاهر الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء
ههنا أى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(١٩ — حواشى العقائد أول) فان النسب لا يكتب بها الا النسب والتصور لا يكتب الا من التصور بخلاف
اثبات الوجود فانه يتوقف على الدليل في النسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا اه (قوله والمعدوم
الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث
قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تفوت حينئذ فلو فسر ههنا بقول
المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزها بعضهم لكان أنسب

(قوله ولو مجازا) أى ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازا (قوله والمعدومات) أى الثابتة في نفس الامر على مامر (قوله رداً على العندية) هذا بعينه يرجع الى المولى المحشى لان الحقائق عندهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة أى متميزة رداً على العندية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى الثبت (١٤٦) الكون والتميز والتقرر في حدود الشيء لا بتبعية الاعتقاد (قوله مايفني عن اعتبار

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني الوجود الخارجى بل الأعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بعلمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وإنما فسرنا الثبوت بالتقرر لأنهم لا ينكرون الثبوت مطاقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداً على العندية لأنهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وإنما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ما ذكره وجه لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة الى المعتقد فينبغى أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل ما معنى الحق والباطل هنا اذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة له أقول قد سمعت منا سابقا مايفني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لفائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي ان لم يثبت

هذا التمثل (وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيةها لها فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقا وبعدم مطابقته يكون باطلا ولكن هذا التوجيه مثل توجيه الحجب في عدم رفعه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المراماه مصنف وقد تقدم لك ان معنى الخفية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد وان هذا يوافق مذهب الجمهور فانكار العندية تقور الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض العارض واعتبار المعتبر لا ينافي اقراءهم بالنظر الى اعتبار المعتبر فصدها بمطابقة اعتبار المعتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب العندية

وظهر النفي عن اعتبار التمثل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد علاه المحشى في حواشيه على نقى المطول بأنه كلام لا شبهة على الاسناد وليس بانشاء فيكون خبرا والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الادعان فيه لمرادته للقضية عندهم بخلاف أهل المريية فانهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا بكونه مفيدا عند السامع بصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الادعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة انما هو الحافظ دون النظام

وحاصله انه داخل في الكاذب اه (قوله اذ لم لا تصاف بنفى النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودى على وجودى فمحالة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههنا قضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو اخص من الرابع اذ لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذ لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو للثالث عنده فالاعم

منه اعم منه واما عند المتأخرين فان الثاني أي السالبة البسيطة مساو للخامس أي الموجبة السالبة المحمول فهو اعم من الثالث أي الموجبة المعدولة المحمول فاذا تقرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا لا شيء من الاشياء يتصف بالنفي وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصفة بنفى النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز أن تكون الاشياء ثابتة ولا تتصف بالنفي ولا بنفى النفي لانها موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا ولا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول ولا يلزم من قولنا لا شيء من الاشياء يتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة

لنى جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئي والالزام ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منقيا اذ المنفى ما تنصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لم لا تنصف بالنفي ونفى النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملة النفي اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفى النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشيء منهما ولوقيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفى النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم ازام منكري أحلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والامساك لزم من الاتصاف بثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا بثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع النقيض وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتفع ويكون مخيلة من جملة الخيالات فان الفاضل الحثي قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبني على عدم ارتفاع النقيض حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيت من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقرتم بثبوت غرضنا أيضا وأيا ما تزعمون فمرحبا بالوافق لغرض اقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما قلتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة الحثي نوع قصور تأمل فانه دقيق أفاد مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالزام ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح الحثي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيتاه كلام مخيل لأصله وذكر الفاضل الحثي بهذا الكلام قوله واما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) أما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهره فجوهراً وان عرضاً فعرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفي ثابت عندهم في نفس الامر بدليل تمسكهم في اثباته بالشبهة وكذا الحزم ثابت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لاشئ من الحقائق في نفس الامر ما عدا النفي

(قوله قد يتوهم الخ) يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا في توجيه الالزام بأنه اذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف أو انفعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري أجلى البديهيات بأمر خفي فان لهم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبته للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالاتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الجلي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا اليراد مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود في الدليل الازامي لان ترديد هذا الالزام في التحقيق اذ يحصل الترديد نفي الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بالازم اذ يجوز وقوعه في الامور المستنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوء منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعي سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس هنا الخ) حاصله ان التحقق هنا أى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي أعني

والحزم به هذا وفيه ان ما ثبت بدليل لا يلزم ان يكون ثابتاً في نفس الامر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الامر فالتفي وكذا الحزم لا يلزم ان يكون أمراً ثابتاً في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الخيالات الباطلة على ان تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يرد الشارح انه ان لم يكن النفي وضعاً مخصوصاً ومعني معيناً عارضاً للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء متقية اذ النفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانفي فلا تصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشياء حتي انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى مامر) الوجود من ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي في الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الازامي ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالتفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد هنا الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله متصفة بالنفي) أى اتصافاً ذهنياً لا خارجياً كاتصاف المتع بالامتناع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني (قوله اذ لانزاع في كونه اعتبارياً) وأما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الاشياء أى كون الاشياء متصفة بهذا الامر الاعتبارى أم لا فنحننا الاشياء متصفة به وان كان اعتبارياً وعندهم لا فقولهم بل مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء أى نفى اتصاف الاشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو انه لانسبة محققة في نفس الامر (١٤٩) حتى تقرر فان أراد به نفى

نسبة التقرر فسلم انه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفى جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفى نسبة التقرر الى الاشياء فقولهم الآتى أو نفى جنس مطلق النسبة غير صحيح وان أراد نفى مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من التردد الآتى سلم مما ذكر ثم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل انه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفى تقرر الاشياء يستلزم قولهم بنفى مطلق النسبة فحاصله يؤل اليه وذلك لان تحقق النسبة بين الاشياء في نفس الامر يستلزم تقرر الاشياء في حد ذاتها كما

الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من التردد أعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت صحيحاً لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللادورية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فقيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر في نفسه اذ لانزاع في كونه اعتبارياً بل مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفى جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجمله فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فقيه اثبات بعض مانعهم ويرد عليه ان عدم خلوا الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى نسبتيه انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احدهما باقية ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققاً في نفس الامر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلا نها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فتختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانعهم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فنفيهم اللازم يستلزم نفى اللزوم فحاصل قولهم بنفى التقرر يؤل الى قولهم بنفى جنس مطلق النسبة فاذا لم توجد نسبة أصلاً فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خلد قد مر مراراً ان العندية ينكرون ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الازاخي هو الذي تكون مقدماته مسامة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الامر فظهر ان قول الشارح انما يتم على العنادية قول متين لا يحدشه تأمل الخبالي ولا ما عند السالكوني اهـ

(قوله يعني انه تام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
اللزامي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري ضد الشارح والتحقيق انه لا سبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عدى ولعل ما عدى غيري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله هذا دليل اللادرية) وفيه إشارة الى دليل العندية أيضاً حيث قال فان الصفاوي يحجج السكراني فيه مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ) أما انه لا وثوق بالعيان أو بالبدنية فلتطرق التهمة الى الحس و بديهية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادرية أيضاً تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلظه الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد تستعار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون الغلط قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين القلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلظه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الإضافية بحسب المساحة تأمل (قوله ان قلت اهل الخ) اثبات للمقدمة المنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلظه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتاً يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وان قوله فن أبين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحشي ان قلت اهل الخ أما أولاً فلانه أورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على العندية هنامناً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصريح بأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وانما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقلوه حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي العنادية حيث قالوا مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو نفيه أي العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الإضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخليتها

في اثبات المقدمة المنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان أبين استفهام انكارى دون
وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة المنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فمن أين نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي نفينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به بصير شاهد الحس متهما بغلطه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي نفينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط ونفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متهما بالغلط في المحسوس فلا استلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب (١٥١) الغلط والجزم بانتفائها وذلك

محال بديهية بل العلم بانتفاء جميع الأسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من انتفائها في نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أي لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء نفسه المستلزم للدور فالمدعى المحشي ا كتنفي بنفي اللازم عن التصريح بنفي للزوم (قوله لان الذ كر بالمعنى اللغوي) أي المضموم وفيه ان هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى ما ل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ما قبل ذلك المآل (قوله وفي

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة . واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلالة العسل جزماً عادياً لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً جزماً يقينياً مع امكان الانقلاب اليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتقاؤه في نفس الامر ومصادقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلظه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذ كر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذ كر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذ كر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذ كر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاماً والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حملاً الخ) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذ كر المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذ كر المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقادياً عن الدور اه وقال المولى السنائي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدلل المتوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذ كر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بأنه من فبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بقدر يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أشعار التفسير بكونه من الذ كر المضموم مستنداً بأن الأشعار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجح اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أى يعبر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصله بها بعد أن لم يكن حاصله فعلى هذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التدافع بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سيذكره

ان نسبة التوهم ليس لاجل أنه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما ما قاله الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شئ (قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللفظ) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخافة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي تقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه تقيض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحلله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عده تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل تقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما بقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات التي توجب محلها التميز فقط لا التميز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها متميزا لشيء بخلاف الصفات الإدراكية فانها توجب محلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل التقيض أي لا يحتمل تقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب محلها تميزا يحتمل التقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل تقيضا في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلم عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حسن أو بديهية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرفة العلم الشامل لعم الواجب وغيره يجب ان يترك الإيجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرفة علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الماهيات الى الله تعالى ابتداء فالعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء

المولى المحشي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحلله منحصر في النفس ويشير المولى المحشي الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون الحل متميزا يوجب ان يكون التميز لذلك الحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب محلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل الإيجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضا موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة

جلية وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية في العلم ايجاب تميزا لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وقفها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون المحصر المستفاد من قوله فقط اضافيا أي بالنسبة الى ايجابها تميز الحل عن شيء واليه أشار المولى المحشي بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التميز انه سيأتي (١٥٣) ان التميز في تصديق النفي

والاثبات ويأتي من المولى الحشى ان المراد بهما المعنى اللغوي أعني اثبات شيء لشيء ونفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التميز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فنقول لاشبهة في ان قولهم مع انه لا يكون الا كذا نفى لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد علماً لا ظناً وغيره ولا شبهة في ان الذي نفاه ذلك القول هو نفى كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نقيض اثبات كون الشيء كذا والتميز في التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من النقيض نقيض التميز متوافقين وقس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أي عند المعتقد في الحال ليمتيز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيما بعد مع في الموضوعين أقاده العلامة عبد الرسول رحمه

توجب ان تكون النفس مميزة لا تميزاً لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له أصلاً فلا وجه لاختراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجوز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض قائم النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب لحملها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملاً لنقيضه أصلاً اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فسيكف واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما في التصور فلا انتفاء للنقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الامر له نقيض هو اللاد وقوع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاد وقوع جازماً مطابقاً مأخوذاً من حس أو بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لنقيضه وهو اللاد وقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لنقيضه أصلاً لافي الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسيهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به بنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجيء بحججه ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل واجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن واجعاً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له أصلاً لافي التصور ولا في التصديق وان كان مابه التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل ما مر أو بان المراد

(٢٠ — حواشي العقائد أول) الله (قوله فلا نقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا نقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بان يراد باحتمال التميز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أى من التمييز الذى هو الاثبات مثلاً وتقيضه الذى هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أى متعلق التمييز الذى هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التمييز وتقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوي وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني انصاف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أى حين ان يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أى الشيء كذا والحاصل ان الشيء كذا أى الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أى متصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحاً في الظن فالشيء

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله هم التمييز الخ) يعنى انه اذا كان المراد بالتقيض تقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز أي الامر الذى به تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس بميزاً اذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لافي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً اذا تعلق علمنا بمادية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقيض لها أصلاً بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أو حس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله بخلافه تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف للظاهر والخافس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الاول بأن المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الحنفي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بأنه ان أراد بقوله انه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذى هو الطرفان لا التمييز فجعل المحتمل للتقيض التمييز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم ان التعريف الذى ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذى ذكره ثانياً للشيخ أبي الحسن الاشعري رئيس الاشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقف ما حاصله ان الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع النقيضين والضدين والعدم

التصور

القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الاشياء وككون الممتنع أخص من المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على تلك المفاهيمات أنفسها أو ما صدقت هي عليه من الافراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الامور المتصورة بتلك الاحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الامور المتصورة اذ ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له في نفسه واذا ثبت انه ليس ثبوت تلك الامور المتصورة لنا في الخارج أصلاً فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان الوجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا فعرض والشبح والمثال ليس الأمر متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فينبغي أن يعيد (قوله) وأما كون متعلقهما الخ أي النفى والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الإيقاع والانزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقهما الطرفين بل أما النسبة الخبرية أن لم يثبت النسبة التقييدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبتت وهذا على مذهب الحكماء من أن التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

النسبة ولا وقوعها وهذا على مذهب الامام فاذا فسر متعلق التمييز بالطرفين لا يظهر تعلق الاثبات والنفى بمعنى الإيقاع والانزاع بهما ولك أن تقول انهما بهذا المعنى متعلقان بالطرفين ولو بالواسطة لان المتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء ولكن يرد عليه ان النفى والاثبات بهذا المعنى ليسا بتقيضين لان احدهما ليس قويا للآخر بل كل منهما ادراك لشيء وأما التناقض بين الشئيين الذين تعلقا بهما أعني ان النسبة واقعة وانها ليست بواقعة ويدفع بأن وصفهما بالتناقض مساعمة باعتبار ما يتعلقان به أفاده المحقق عبد الرسول (قوله) ويسمى ذلك الادراك الخ (في شرح الهداية قالوا المدرك

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد أنه يلزم أن لا يكون منقسما اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه لشيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة وأن هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويمثله وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للتقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفى والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعني الثابت والمثبت له وأما كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أو الالاتوع أو المجموع فن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايع يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريره (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال أنه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس الظاهر ثم أن منهم من نفى الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للاجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتا فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوها (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

أما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكا موقوفا على حضور المسادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم وأما غير الجزئي المادي فلما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأيا ما كان قادرا كه التعلق انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون لوهم قوة تخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو على في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقلى ولكن حكماً تخيلاً اه فعليه يمكن أن يقال ان تسمية ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة المتخيلة في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران متباينين كان كل من الاسمين باعتبارهما * افاده الحق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاماً انما هو الخ) لا يخفى انه لا فرق بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بعوارض مشخصة فتسليم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة بالواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لا يوجب تمييزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلى انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراك الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوته عن الحس ولا علماً لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملاحظة معها خصوصية الحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يتمتع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني ليقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الحاشي المدقق المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكأنه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي تمييزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزاً وهو الصورة متعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

الكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة للملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للمعين الجزئي قبل الرؤية وذلك القائل الذي قل عنه الحاشي المدقق سوى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا يائضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلفة نشأت من أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك أولاً وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية أمر خيالي وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتها الامر الخارجى الخ اه والحق انه كما ان

الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لنفيض الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضاً يصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا نقاض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التمييز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التمييز والحاصل ان نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فيقدر ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

يوجد البناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من النقيض المذكور في تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد نقيض التمييز أي اذا لم يرد بالنقيض المنفي عن التصور نقيض تمييزه كما أشار اليه الخياطي بالتفسير بقوله أي يميزها فقال النسختين واحد والاوى هي الاوفق لكلام الحاشي السبالكوني (قوله نفس الصورة لا ما يوجبها) لا لانه لا يصح ارادته اذ صحته غير خفية بل لثلا يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها (قوله والتمييز بالمعنى المصدرى) لثلا يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والنفي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لا بدله من دليل)

لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمفهومه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمر لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون تمييزه الذي يوجب نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق نقيضاً للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا نقاض لها كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقاض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضاً) أي لتمييز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

يجوزهم في تعريف العلم النقيض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليل على التلازم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتبه عليه وجوداً وعدمه فبناء شمول التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن ان يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له البتة ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه نقيض ذلك الشيء مثلاً الانسان

المتصور بالضحك لا يمتثل ان يتصور باللا ضاحك بل يمتثل ان يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللا ضاحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالانسان المتصور بأحدهما يمتثل ان يتصور بالآخر أي يمتثل ان يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فان التصور بما يصدق عليه الآخر لاشبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال النقيض في التصورات مبنيا على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لما ليس الا مبنيا على عدم وجود التقاض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو ان التعريف يستلزم قضيتين كليتين احدهما من عكسه والاخرى من طرده ولا شبهة في ان كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ويحتمل ان يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشمال كل منهما على

فكما يمكن احضاره بأحدهما يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انها لا تقاض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على ان الخ) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يمتثل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على أنه لا تقاض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبنيا بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والتفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم قضيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مربية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشارح سره وحاصله ان فسر النقيض بالامرين المتماثلين بالذات أي الامرين اللذين يتماثلان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشئيين اتفقت السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة تقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان والانسان كلناهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبة بينهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانثائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما قضيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض

الجل وان كان في التعريف صوريا فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع الى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لانه متقدم رتبة لكونه مضافا الى الفاعل قدم دفعا لتوهم ان يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق ان يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعا الى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن ان ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله ان يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد الى التامع والتحقيق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به ليطابق ما قدر في تعريف العلم من ان النقيض يتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لانها أيضا كذلك لكن لو فسر به بالتصور لكان أولى ليلام السابق من قوله كالايجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متنافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله ان لم يجعل متعلق بصدق فقط. وقوله السلب أي السلب الذي في اللا انسان وقوله الى نسبة الانسان الى شيء الظاهر الى ثبوت الانسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد الى الانسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعا الى سلب نسبة المفرد وجعله راجعا اليها لكن أنت تعلم ان الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التنافي في الصدق والكذب وقوله ففسد تحقيق النقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضا أي كما

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المتنافي (قوله الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية في لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثابتا بالوحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حطت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثابتا بالياء والتاء كما قلنا ثانيا بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانيا قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فعمل من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق
المأخرين وتقسيمهم القضية
الموجبة الى ثلاثة أقسام
محصلة ومعدولة وسالبة
المحمول أو الموضوع أفاده
الكنبوي (قوله بالاعتبارين)
الاول بالاعتبار الاول
المشار اليه بقوله بأن يضم
اليه معنى كلمة النقيض الخ
والثاني بالاعتبار الثاني
المشار اليه بقوله واذا
اعتبر صدق المفهوم على
شيء ففقيض ذلك المفهوم الخ
(قوله الا القسم الاول)
وهو الرفع في نفسه لكن
ينبغي ان يعلم ان النقيض
المتحقق في التصورات
بالمعنى المتعارف أعني المتنافين
صدقا وكذبا هو القسم

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفاهيم وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيض بالامرين المتنافين أي الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان ممانع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواء كان للتصور نقيض كالانسان والا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الابان يضم اليه معنى كلمة النقيض فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رافع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء ففقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على قبض السلب الثاني ان قوله أورد رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فبانه يجوز أن يكون اطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما ان النقيض لمتحقق في التصديقات مطلقا هو القسم الاول (قوله لا يصدق على نقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو قبيض لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه ليس رفعا بل إيجاب وأما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جوابا باختبار الشق الثاني لكن لا مطلقا بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقا لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها لاشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن ان لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لا يمكن ان لا يكون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جوابا باختبار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

النقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن
 قبيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن قبيضه رفع الإيجاب الكلي وماضرحوا في بحث القضايا
 الموجهة من أن النقيض عندما أهم من أن يكون فعال ذلك الشيء أو لازما مساويا له وإذا كان النقيض
 حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالأوجه أن يقال رفع كل شيء قبيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر
 الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين
 محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات التفاضل للتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو
 اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت
 ولذا عرفوا التفاضل باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقضي لذاته صدق أحدهما كذب
 الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم
 أنه لا تقاوض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تقاوض يدخل جميع التصورات في تعريف
 العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون
 التعريف مانعاً (قوله وأوجب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور
 الإنسانية المرسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للإنسان ولا ملاحظته ومطابق له بحيث
 لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم
 المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الحجر وهما سؤال مشهور
 وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة
 صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير
 ملاحظة الحكم والالتفات إليه إذ لا شك أن الصورة المنزعة من الإنسان مثلاً قد تكون مطابقة له
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة
 أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم
 مستثنى عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستثناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن
 الصورة التصورية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس
 الأمر ضرورة أنه لا مانع بين المعلومات التصورية إلا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل إنما الممتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة
 تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون
 واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد
 لا تكون إلا ترى أنا إذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك
 المثل كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقة في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين
 واقع فيه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر
 لا للشيء الذي ينشأ منه
 الصورة ولا للشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 وحاصله أنه لا يلزم من
 مطابقة الصورة العلمية
 لمعلومها أعني الشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 مطابقتها لنفس الأمر مع
 أنها المراد من المطابقة وذلك
 كما في الصورة التصديقية
 لا مكان أن لا يكون معلوماً
 في نفس الأمر فلا تكون
 في تلك الصورة مطابقة لنفس
 الأمر لعدم ما يطابقها فيه
 بخلاف الصورة التصورية
 لوجود معلومها في نفس
 الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها الفقه النفس ورسخ فيها حتى لزما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئي منها اجمالا وبالتبع مثالا اذا رأي حجراً وحصل منه صورة إنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون الصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاستقراء الناقص لا يفسد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجيه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا اجماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه انما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم ههنا منظور اليه اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لزم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في طرف انصافه ان ذهننا فذهنا أو خارجا خارجا أو قوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفنا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٢١ — حواشي العقائد أول) أو فعلا بفعله فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة لملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجراً بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال انا بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرثي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه باننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فرعاً نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعل له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة الحكموم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الوقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل والاشياء كلى وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلاً والحكموم عليه لا بد ان يكون متصوراً لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية. فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لانه من حيث انه انسان وان دفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ملهو التحقق والشبح المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الوقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكموم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان الحكموم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوماً لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكبرة وثانيهما ان المرثي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من التردد الذي ذكره هذا الجيب بعينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أفاده عبدالرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلنا آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردة عنهما علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يعقل وفي قوله والاشياء كلى (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكبرة) لان ظهور حصر معلومته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغاً لو أنكر لكان انكاراً للديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الامور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الامر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لانه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزام مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلاً ولا شبهة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومها فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق للشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتها لمعلومها مثلاً في الغرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعلوم بتلك الصورة أعني الحجر فينئذ نقول الخطأ في الحكم

لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يرتب على ذاته الاتكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وبها العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لا انه سبب مفض اليه فيصبح ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أي فيما لا يفقر اليه) أعني ان ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيما يفقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلافوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وإنما ارتسامها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلتها وذلك لانها في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته. واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاهها (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المذكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصدد اذ المعبر في مطابقة العلم بمطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقته للمعلوم أو للشيء آخر فتأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها في الآلات والمراد ان ادراك النفس اياها بسبب ارتسامها في آلتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارتسامها في نفسها فتلك الآلات خوادم لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان الآثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبدالرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله غير النفس هو مقضي ثبوت ان الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الا نأرمعني مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) لشر على ترتيب (١٦٤) الف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قدقرر في علم التشرريح انه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعرا بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه بين في علم التشرريح انه قد ثبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارا نحويفهما واحدا ثم تباعدتا الى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك بالحس اذا ادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحاشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نأقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الابن منها وسموه بالسكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى السكون والمميزات أمور اعتبارية لاحقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والاثنين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكروا كونها فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والسكون والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

ثبتت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلقتي الثدي وهو أصغر مجوف يتأمن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد النابت يساراً الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا الى الحدقة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السالكوتي من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقربنة السياق فتأمل (قوله اذ حاصلها) علة لكونها موجودة محققة

الرومي

(قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها الى السكون (قوله لاحقيقة متنوعة)

المراد منه انه ليست المميزات فصولا حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقة فلا تعود الى السكون بل السكون نوع واحده أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعا مجاز وان كونها واحداً يكون اجتماعا وفتراقا وحركة وسكونا كما في التهذيب أفاده مولانا خلد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول الحاشي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح الا ان يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وإن أراد أنها إذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله إلى الملمس) أي إلى موضع الملمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور أن الملمس ليس مدركاً بل هو سبب الإدراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح أن يكون راجعاً إلى الملمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي إلى ضمير لا يدركه المنصوب المتصل إذ هو عائد إلى الجسم ولا يجوز نفي إدراك الحس له فانه خلاف البديهة مع أن الفرض نفي إدراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير إلى الكون فلا حاجة إلى حذف المضاف (قوله) إذ يصدق عليه (الح) أعلم أن صدر الشريعة في تعديل العلوم على أن للمركب التقيدي خارجاً والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا إلى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن إدراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة لمخساس الآخر كالجسم لا يسمى إحساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن يعدل المعنى من المبصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو إدراك عماء مع أنه نفي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله والملمس لا يدرك الجسم الخ فمن تمة ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملامسة الجسم إدراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركاً مغمضاً عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الحياي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والملمس * وحاصل الدفع أن الملمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وضوئه إلى الملمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه إدراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن إدراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بإدراك الملمس للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل إدراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للملمس أي لا يكون سبباً لإدراكه أو للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ حينئذ يكون بياناً لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة إذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة إحساس الآخر لا يعد محسوساً كما لا يعد إدراكه إحساساً (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها لا ما ذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والنبادر عند الخواص والعوام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقيدي خبراً إذ يصدق عليه أنه كلام لتسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لتسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابق تلك النسبة وقد لا تطابقه وكأن الفاضل الجلي ظن أن ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للإنقاض

له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله المحشي حمل للكلام الشارح على ما لا يقول به نعم قال بعضهم بغيره فيه ورده الشارح فإشارته إلى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) ان يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الاتفاق صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشترط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الخمسة فعمل انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقاء المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثناهم اثني عشر نقيماً بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعمل ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يفلحوا مائتين وهو بميد جدد واشترط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مالا أمر دونه خرب القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطئهم مستحيل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما انفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماء ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفة على التواتر فثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا الكلى المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تول خارجية النسبة بمعنى كون منسبها موجودين في الخارج فيكون تسمية النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هوله أي خارج طرفها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب اليه بعض المحققين اذ الاصل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه أفاد، المولى خالد (قوله وان ما انفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يحزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الامر باعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المال ولا لاجل

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينظم لبيانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالتواتر. وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أى ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى الحشني أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحد (١٦٧) الاوسط أن يقول فالوقوف

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم ان ما نحن فيه من قيل ما اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معًا لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معًا ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى الجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا إنما ينفع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البدهة كالا حساس للنار فلا معنى للاستدلال عليه بالآثار الذي هو الدخان مثلاً فالاولوية

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عقبيه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معًا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلًا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الحقيقية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالحقيقة لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسباباً شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصاري الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار وضافه الى النصاري اضافة المصدر الى المفعول فالمنع وأما اخبار اليهود للنصاري الخ فلا تدافع لكونه أحسن حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصاري اذ لا يصح عطفه على النصاري لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وإنما لم يجعل

مبنية على اشتباه الوجود بالوجود فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالداً (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبدهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحاً ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من الحشيين تصريحاً بأن حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقلياً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضاً وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد المحشى الخيالى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمثل في هذه العبارة لانه مخالف للمقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتاتيب اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلاً وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود اخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة فالتخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضاً وكان يختصر ملكاً قبل البعثة قابضاً لمشارك الارض ومغارها سمي بذلك لانه وجد لقيطاً عنده مسمى بذلك (قوله وبالجمل) أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه إشارة) أي في اثبات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير إشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد حالة الاجتماع ليس كلياً متحققاً في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليته أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا أيضاً كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة لاشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

ان الاعتقاد مع الاخبار يتم المقصود وتدفع نظر المولى المحشى ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم تحكم فلتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان الخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه باللهم ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه الخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلك) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشى الخيالى * وبالجمل

الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجمل فذلك لمجموع قول من الشارح والمحشى الخيالى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا محيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائماً
(قوله) ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ (لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق
الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما انه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذلك
مسوجب لقوة المطلق
واستوضح ذلك بما ذكره
الشارح رحمه الله في الجلب
المؤلف من الشرعات والله
الموفق (قوله) ومن هذا
ينخرج الجواب الخ أي من
قول الحشي الخبالي واما
وهم الكذب الخ يخرج
الجواب عن قول السائل
وأيضاً جواز كذب كل
واحد الخ وحاصل الجواب
انه ان أراد ان جواز الكذب
مدلول الخبر فمنوع وان أراد
انه احتمال عقلي فسلم لكن
لا يضرننا اذ كلامنا في أن
الخبر يفيد العلم وكون
الكذب احتمالاً عقلياً
لا يؤثر في تلك الافادة
والى هذا التفصيل أشار
بالتأمل وفيه انه اذا احتل
الخبر الكذب ولو بحسب
العقل كيف يفيد الخبر العلم
فتحقيق الجواب عن هذا
هو الذي ذكره الشارح رحمه
الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله) واما
وهم الكذب الخ (جواب سؤال مقدر كما نه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سبباً للعلم مع ايهام كل
خبر للكذب بناء على افادته كليهما فكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل
قوة المسبب المضي الى العلم أصلاً فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل واما الخبر فوجبه الصدق فان قوتنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزبد ضرورة انه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل
عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققاً فلا يكون صادقاً ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله) تبليغ الاحكام الخ (قال الحق الدواني هذا لا يشمل
لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه لسماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثاً الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمر بن نفيهم اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبياً لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري والمرا دبالا احكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب
وهم لانه يخرج الاستقاديات التي هي رأس الاحكام ورتبها (قوله) ولو بالنسبة الى قوم آخرين (دفع لما
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا تقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلفين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلفون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء
كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يعث للتبليغ لانه حصل من قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله) وهو بهذا المعنى يساوي الخ (هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد التي انسان
بشبه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله) لكن الجمهور الخ (اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه
أنبا لا يخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحشي وهذا

(٢٢ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله) هو اعتبار المغايرة الاعتبارية (قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتغيرا بالاعتبار اه

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لاتدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتقد به من المذاهب فيها هو كون الرسول أخص أو كونها متساويين فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب إذ عكس المطلوب ضيف غير معتد به حينئذ لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) انه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة قلما ان يكون الرسول مبينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مبينا لتحقيقهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبياً ولا ان يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتاج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبياً وفي قوله تعالى) (واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً) ولاجل هذا قال الحثي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لسكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماعاً غيراً كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلّفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي ولهذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

وكون النبي أعم في حكم المدم اما لعدم القائل به أو لضعف قتأمل (قوله جماعاً غيراً) يقال جماعاً القوم جماعاً غيراً والجماع الفقير أو جماعاً غيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجمعة هو الاجتماع والكثرة والفقير من الفقر وهو التغطية والستر فجعلت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريانيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب السائدة في الرسول والنبي فالاولى

ان يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفاء بالكون معه أيضاً كما علقه الحثي المدقق بكليهما لان لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

ليس آيياً عن تعميم الخلق
(قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يع التزل
كلا مساك عن القوة المعتادة
ومنه عدم احراق النار
ابراهيم عليه السلام والقول
كالاخبار عن المغيبات
(قوله لان التصديق الخ)
دليل على كون الخارق
المذكور فعل الله يعني
لا شك ان التصديق منه
تعالى والتصديق من أحد
لا يحصل بشئ ذلك الشئ
من طرف ذلك الأحد
فيجب ان يكون الخارق
المذكور فعل الله تعالى
(قوله لا كازعمه الفاضل
الجلبي) وانما لم يكن الجواب
المذكور مبنياً على ما زعمه
لأنه لو لم يكن جميع
الممكنات صادرة بارادة الله
تعالى ولكن يكون الخارق
المذكور فعل الله تعالى
تم الجواب المذكور أيضاً
كما لا يخفى (قوله لان
حاله يكذب مقاله) لأن
من البديهي أن من كان
الهالاً يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبياً) مع أنه لا شرع جديد له لأن أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجاً اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر التنبي الخ) حاضله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصده اظهار صدق مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق التنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فإنه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلفه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخرق على وفق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلق على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلق على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كازعمه الفاضل الجلبي من أنه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فإنه ان تم وتم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصده اظهار صدقه وليس بمتمتع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقض بالقرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وايضاً اظهار الشئ فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعي الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الالهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فالحاجة له الى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى الحشى ان المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدبر لنبينا

(قوله إنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لامن العلم بانها معجزة ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى الحشى وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اه (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل ففوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها إنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لاننا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمراً خارقاً للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمراً خارقاً للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلقه على يد كل من باشره جادة * قال الفاضل الحشى والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والمضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهوان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزداد في تعريف المعجزة قيد المعجز عن الاتيان بمثله والا لخلل التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا قصور في تعريف المعجزة والاصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول ولا يلزم القصور فالامر بالتأمل للإشارة الى القدر في هذا الجواب والله يهدينا وياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات العنصرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل

والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهرباء جذاب التبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام الحشى الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى الحشى رد على الحشى الخيالي وحاصل مقصود المولى الحشى دفع اعتراض الحشى الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالحشى الخيالي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيدا لارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف واتقاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالسكينة كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لا متاع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالخلق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالخلق في الجواب هنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث اراد بها اظهار شرف الولي أفاده الكلبي (قوله تأمل) نسب الى المولى الحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أى تشبيه الخ) نقل عن الحشي الخيالي في وجه الشبه قوله للاشتراك في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فغلبت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلام الارهاص والكرامة له تعلق بالمرتب التشبيه والتغليب وكان الباعث

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للمولى هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق أن يكون الفرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بعملية بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه ويتكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من أرهصت الخائض اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أى تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات أى تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فإقوله الفاضل الحشي أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك أن تأخذه مكانا عاما) أى ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة ولا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل تنبيهها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي مكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبداً وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبيلاً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى الحشي على ما صنع ان التشبيه يقتضي آتية المغايرة فليتأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولا فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص فقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان به السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من

يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكتبوى (قوله ولا يخفى انه ان أراد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأنت خير بعدم وروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديده بلفظ لا يخفى عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المتقدمين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المتنج لقلنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقض الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود الحشوي الخ) نسب الى المولي الحشوي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعرّف الملقوظ لكونه من أفراد المعرفة مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملقوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الاطلاق أى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقيد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببيه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله إنما لم يقل لذاتها الخ) يعني في ايراد الضمير الواحد المذكور اراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة المعارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عادياً يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس القبض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للملقوظ والمعلوم على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان الحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعرّف بناء على ان الملقوظ من مواد المعرفة كالمعقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرفة بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعرّف الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود الحشوي ليس أن تعريف الدليل هنا محمول على ما يعرّف اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) خاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كما تلفظ به العالم بالوضع

الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود الحشوي الخ) نسب الى المولي الحشوي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعرّف الملقوظ لكونه من أفراد المعرفة مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملقوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى الحشى . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اه قال قدم سره في حواشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذى من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التى هي بحيث اذا (١٧٥) رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفتن لوجه قوله لكن لا تعتبر مع ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعليل بقوله لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعده شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيباً صحيحاً الخ اما ان يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فيها وهو ظاهر البطلان اذ المرتب لا يرتب مرة أخرى بشئ من الترتيبات وأما ان يراد بالترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقي الذى هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان

لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجنبيه اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فأمل (قوله هذا في القول الاول) أى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذى هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة أعني للمعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف المبدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والحال المطابق لإثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيباً صحيحاً مستجمعاً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية مبرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حيل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمنق لا النفي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقة بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عموماً بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب فلا بد من أن يقال هنا اصطلاحاً احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه فاتبعه أقاده عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أن الحصر الإضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله وإذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى الحشى لا يعتد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الإضافي بالنسبة إليها نعم لو عجم بحيث يشمل النظر في الأجزاء أيضاً يتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة إليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولاً لا نسلم أن المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم أن المراد به الامكان الخاص فلا نسلم أنه لا يتصور عدم

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى يتفق الامكان الخاص أو وجوب التوصل أعني امتناع الافسكاف عقلاً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعرة القائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلاً بل هو أمر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرفة قرينة لاصلاح التعريف باى وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شيء من التعريفات وليكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً فكأن ان نقول هنا اعتراضاً أحدها عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرفة والمعرف

فلا يصح حينئذ حصر الإضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أرادانه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعاب به قال الفاضل الحشى الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لعمان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعارف بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من المسامحة لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين أو ما يشمل الظن أيضاً بناء على أنهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملاً للإمارة أيضاً (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك للعلم الآخر حاصل منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علماً للعلم بنضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدئية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بدئية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبدئية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير أن يكون علة

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحداها يتفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانى ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال المذكور هو وجه الاخر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحداها الخ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحداها ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشيء ان يكون لسكن من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحداها كذلك اذ ليس للعلم بالاخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لان الشيء لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالقضيتين للعلم باحداهما فالقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والفرقة) أي بين اليين وغير اليين (قوله وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه ان احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين فغير اليين والا فاليين واما (١٧٧) في أصل الزوم الذي هو عبارة عن

احداهما فهما خارجان أيضاً بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار الزوم بين العلمين اذ الزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا لعقل القضية مع التفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذ رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص قانا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانياً بوجوده وكذا اذا رأينا انساناً يقاوم الاسد قانا نحكم أولاً بتقاومه الاسد ثم نحكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يمد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكروه في قوله اللهم الآن يراد الخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل اسود هو وجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جميعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بيننا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء الزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل محتاجا الي غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمة * والحاصل ان اللازم يتمتع انفكاكه عن المزموم بينما كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير اليين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء الزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فيين البطلان اذ لو لم يستدع غير اليين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان فطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر المضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصرون في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضاً يرد عليه الخ) يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

امتناع الانفكاك فلا فرقة بينهما (قوله وان الخفاء بمعنى الاحتياج الخ) أي لا نسلم أولاً ان غير اليين بمعنى خفاء الزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان خفاء الزوم بمعنى عدم ظهوره المقضى لوجوده بل الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الى الوسط لا يستدعي وجود الزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مال كلا القولين عدم استدعاه غير اليين وجود الزوم رد المولى المحشي عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير اليين الخ (قوله والجواب عن النقض المذكور الخ) هذا والجواب الآتي مأخوذان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم به ان اعتبر في دلالة من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج

(٢٣ — حواشي العقائد أول) والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم انها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هذا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصا
هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندهم
وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه
وجوداً وعدمًا كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم
المساواة (قوله انما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي ههنا أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه
مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب
(قوله اللهم الا ان يراد الخ) حينئذ لا انتقاض بها فقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا
قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على
تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر
الحشي أولاً ان المراد بالزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان الزوم
مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد
(قوله فبالتالي أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر انما هو من
المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن
يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به
اراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد بالزوم الزوم بشرط النظر والدلائل المفرد بشرط النظر
في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله
انه على تقدير ارادة الزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من
العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة
بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير
شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن
يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا
تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال
المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من الزوم الزوم بشرط النظر في أحواله
ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا
التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة الزوم بشرط

التعريفين مساواتهما والحال
انه قد أخذ في التعريف
الثاني الزوم بين المعلومين
وفي هذا التعريف أخذ
للزوم بين العلمين وأيضاً
أخذ في الثاني استلزام
القول المؤلف للقول الآخر
وفي هذا أخذ الزوم
منه وفرق بين الزوم للشيء
والزوم منه ويمكن دفعه
بأن كل قضيتين يستلزمان
قولاً آخر فالعلم بهما يلزم
منه العلم بالقول الآخر
وبالعكس فتساويا فتأمل
(قوله بان يتوسط الخ)
فيه اشارة الى دفع ما قاله
الحشي المدقق من ان العلم
بالعالم من حيث الحدوث
غير كاف في حصول العلم
بالصانع بل لا بد من العلم
بان كل حادث فله صانع
ووجه الدفع ان المراد
بالنظر النظر الاصطلاحي
وهو يستلزم الكبرى أيضاً

(قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعبير الشارح بأوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر
الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه
ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لما كذلك
شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصير (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة)
لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على

ارادة اللزوم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً لشيء أصلاً وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارق ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فعلم أنه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة اني مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسل لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقت احتمال العاديات للقيض معنى لو فرض بقيضه واقماً بدها لم يلزم من ذلك القيـض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالاً لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

النظر فأن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً للدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانتة فان قيل من أين يعلم انه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شيء من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لوجاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقت حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة الفاطمية على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلاً لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة اما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فلي تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي اللهالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانما يحزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لسكن جواز وقوعه بدها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممنوع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة (قوله

يكون متعلق التمييز محتملاً لان يحكم فيه المميز بتقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المنفي عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالة) في شرح المواقت فان دل المعجز الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لانك المعجز عما يلزمه من دلالاته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فلا حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من أن لا يحصل من شيء كالصدق البديهي المتوقف على تصور طرفه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه (قوله والا)
لزم أن يكون تصويره (الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم (الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن افادتهما انتيجتهما ضرورية مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وإن لم نقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليغية (الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه ثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباراته لأنه ذنب (قوله قيل عليه إذا تصور مخبره (الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلمه بأنه خبر الرسول ولم يلاحظه بهذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب (الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بأنه رسول وتصور الخبر هذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصويره بوجه الرسالة استدلالياً * قال الفاضل المحشي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أنا ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والعجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادة أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالاته على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والسكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصويره بأن مخبر هذا الخبر رسول وإن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر (الخ) بيان لمنشأ غلط السائل وإجيب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالى يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى المحمدي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولومن الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله الذي بلفه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائماً مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه بما ذكره مستفاد من تصور التصديق المذكور لان من نفسه أفاده عبد الرسول (قوله قائل) وجه الأمر بالتأمل ان ما يحته الأمر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الشارح مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساوي بزعم الجيب فقول الخيالي لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كما حمله الا مر بالتأمل بل طريقه الامتات واني به بل مجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدهه وبتأمل هذا يعلم

انه خبر بلفه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفه الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فباختبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباختبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والحجيب لم يفرقا بين العنوانين فلفظاً لا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلفه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاهت يجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحمدي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً مـ وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البدهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفه فهو مـ لجواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفه فللازمة مسلمة لكن المحمدي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول قائل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فينبغي ان يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفه الرسول يجعل صدقه بديهاً فينبغي ان يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلاماً في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلفه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فينبغي لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفه يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظيره ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب بلفظ قنبيه له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نفعا بعد ما نهتكم عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحمدي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه ما بلفه الرسول لا تجرده عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفه الرسول بان يكون من عند نفسه

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يخفى ما بين التنظير والتخييل من الفرق الواضح وان المشبه بالباطل أحق

بالبطلان من المشبه به
فليس هنا مناقشة في المثال
حتى يقال انها ليست من
دأب المحصلين اه خلد
(قوله لافائدة في ذكره الا
التكرار) من تأكيد الذم
بما يشبه المدح كقولهم
فلان لا خير فيه الا انه
يسيئ الى من أحسن اليه
(قوله هو عدم التجويز
العقلي) الاظهر بل
الصواب ان يقول هو
عدم الجواز العقلي اذ
التجويز العقلي بمعنى الامكان
الذاتي على ما صرح به
الشارح في آخر الكتاب
والسيد قدس سره أفاده
عبد الرسول (قوله ان
ما قاله) خبران هو ما يأتي
بعد خمسة أسطر أعني قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) لعل دليله
كون الكتب الكلامية
مشحونة باستعمال عدم
الاحتمال في الحال (قوله
فالاولى ان يفسر التيقن
الخ) وجه أولوية هذا
على ما ذكره المحشي الخيالي
مع ان هذا أيضاً خلاف
المتعارف على ما سيأتي
كونه أقرب الى المتعارف
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر واذا لوحظ بوصف التفسير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بدسياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التفسير بدسهي ثم اذ لا بد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأؤه قلة التدبر ثم يرد عليه انه انما يكون بدسياً لو كان ثبوت
الحدوث للتفسير بدسياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلاً على
ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لافائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب إلغاء الخاص اذ
لادلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل جزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هذا
المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج
الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغوز ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المآل نخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجويز العقلي لا ما بعينه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم
العادية عن اليقينية لاحتمال نقاضها في أنفسها فان جيل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما
ذكرنا لك ظهر انما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات
ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشك في المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول لامي هذا الترديد الخ) هذا الكلام من السالكوني مبني على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعا الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال في الشق الاول وفي الحال لافي المال في الشق الثاني من الترديد متعلقاً به أيضاً أما على تقدير رجوع هو الى الجزم وجعل ما ذكر قيدا للجزم فلا يتجه شيء منها وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقة وكرر لفظ الجزم في شتي الترديد فتنبه لذلك حتى تعلم من الذي خفي عليه ما هو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلك الخ) أي خلاصة ونتيجة لما قبله (قوله على تقدير ان يكون العلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي بيان لكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم صحة بيان العام بالخاص فيجب ان يكون العلم في كلا القولين عاما حتى يصح البيان وحمل العلم في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك المشتك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمباينة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه فجاوبكم جوابنا أقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم لنوعية ذكر الثبات فنشأ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ مستردكا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغف عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه آورد بالفاء الدال على انه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا أو ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن أو تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الا عم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين الذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر لخطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحولس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم ان افادتها لظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني ان الاقرب الى الصواب كما يقتضيه السياق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبهاً على ان فيما ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

بخبر الرسول) وان كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان ان معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بنسائه على ان العرض لا يبقى زمانين واذا بني الا مر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لان زيادة الشيء ونقصانه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لا محالة فأمل اه من بعض الفضلاء (قوله

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل الثقيلة لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقنيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقنيات بدعي الا ترى ان تضديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولاً فلانه لا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندم الاعلى اليقنيات واما ثانياً فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب الاستدلال مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير واما ثالثاً فلانه يجب حينئذ ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لانيان العلم المشعر بانه فذلك لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكله اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن الخ اشارة الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيصرف في المقولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما قرر في الاصول من ان الادلة العقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذاهل هو الحقيقة أو الخجاز وليس لنا الى التيقن شيء من ذلك سبيل أقول مراداً يكون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

وليس لنا الى التيقن الخ) قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها تنوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل العقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرآن تدل على انتهاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به بضاهي العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الخبائي رحمه الله واعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الخنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكركلان مانع به البلوى يكسر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أحجب من طرف الشافعية يمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكل ما ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جعل كانه السبب المفيد له فقد منها ادعاءه وبحجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لصدده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحوم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطايات فتأمل من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل المحشي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وتبقى خبر الرسول داخلاً مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدال مفيداً للعلم دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدمه زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لکن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل يفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا يفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — حواشي العقائد أول) الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخاله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهناً أو خارجاً جواز الآخر أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة ترفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أقاده بعض الظاهرين

(قوله قرب اجتماع يخلق الله الخ) (١٨٦) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو في بعض الازهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معهودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتماع يخلق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلق الله فلا يكون افاده بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع يخلق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخلق الله بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر وانما تفصيلاً فلكتبرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فامعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خاجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالة هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) اى لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبدية من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمقى على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منها العلم وان لم تعلم خصوصية ذلك الامر ولا معنى بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الاى فالأولى في اندفاع ما قيل بقي اشكال قوى الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء ما يتوقف هو عليه لا يسمى متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ما ذكره الفاضل المحشي على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالأولى لانه يمكن ان يحمل ما ذكره المولى المحشي

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقبيه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من

كونه واصلاً إليهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأتي عنه لفظ الإدخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله لا يباردة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تصف) التصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطالان اهـ كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تصفاً شئان أحدهما انه سلب عنمالاً آية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يتفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصحح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب ان الحصر مبني الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المساحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعریف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلاً اذ لا يقال في العرف واللفظ ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلاً مع انها من أوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وأما نفي الغيرية عنه مساححة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو الأقوى أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجي بالفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانها لكونهما من الصفات والموصوفات الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفها . وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الانغناء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كتنبؤي (قوله كما يدل عليه) أي على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهرية بقوله

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ أدراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لأن النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكذا ولاك أن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسنداً الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر يكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالإضافة الى الشمس كما ان باضائة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضائة نوره يدرك المعقولات فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وأما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف والافتة على مغايرتهما الخ) يعني ان العرف والافتة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل إشارة الى ضعفه أقول هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقي بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أئيب فالأولي أن يقال إنما أورده الشارح بقيل إشارة الى أنه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما بان يقول يفيد العلم في الاهليات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرقاً بلام الاستعراق إشارة الى العموم يعني أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل الخشني من أن عدم تقييده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستعراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني (قوله ففيه رد لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاول

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتنبه لقوله يدرك به وان المتكلمين يشكرون النفس الناطقة المجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً أيضاً قد جعلوا العقل المحدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي ثبت مع زوال ذلك المناط كافي المجنون هذا (قوله مع اتيانه معرقاً بلام الاستعراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية في كلام الخشني الخيالي لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي أنه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في

العموم ولك ان تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من الأنواع مستفادة من عدم التقييد نسب الإشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لا فاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى الخشني بقوله يعني أنه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ) يشير الى ان غرض الخشني من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرضه أنه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفاً للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يمكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أقاده السكتنوي

منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبثا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مشكلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوم به الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف بالمزوم مثله انظر في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الابجائية والسليبية في افادته النظر عمالا يرضى بسماعه الاذان انكرية (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لازمام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا ايضا ففقد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الازامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الازمام اقدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تبدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرها معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة للمذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعني انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التريد بالنظر الى أنه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن نسكر الافادة وان ادعى العلم بها يقول المنكر نحن نسكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد معالا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان التريد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقض ما ادعاه المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقا مفيدا وهو السمية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيدا لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيدا لعدم كون النظر مفيدا لكن اللازم باطل بالمزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لاني من النظر بمفيد وهو اجتماع التقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية الفائلة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيداً مندرج تحت السكينة المذكورة قائبات تلك السكينة بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادته النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى انا محصل كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد زيفه الشارح الخ (وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيداً انما يستفاد من العلم بذلك للنظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود الحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللازم والعلم بتحقيق المألوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انا محصل كثيراً من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله) أي توقف الشيء على نفسه الخ (يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك السكينة لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نعلم ان العلم بافادته النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك السكينة وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل الحشوي على المعنى المجازي (قوله) حاصله انما ثبتت الكلية الخ (يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر انما ثبت الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظراً أو مثبتاً هو افادته من حيث ذاته لانا ثبتت القضية الكلية الفائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله) لان النتيجة لازمة للدليل الخ (قال المولى الحشوي قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم باللازم ويتحقق المألوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب اهـ (قوله) لعدم وجود التوقف من الجانبين اذ النظر المخصوص الذي استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفاً عليه بالقضية الكلية ظاهراً ولنفسه في ضمها (قوله) لانه من فروعها أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (قوله) على استلزامه اياه أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (قوله) فقد أثبتنا حكمه أي حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتغايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه وليت شعري ماذا تلك القضية الشخصية النظرية وما افادته بل هذا توجيه ضعيف بالوجه المرجوح افاده بعض الفضلاء . (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلما (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتتكلم فيه أيضاً (قوله ما لا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله) وإنما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحشي الخيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحنها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذ بعنوان شخصيته ضرورياً وبمعنوان كليته نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بدهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فالقول تفسير البداهة منافي لآخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وإنما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً وبياناً لأول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الا كتناسلي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المقتضى الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه لا عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صغرى دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والافئدة العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المقتضى الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآخر في ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله ويفسر بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد أن بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هنالك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في إفادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله أن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٢) بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

يلزم الخ) يريد أن الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان إلا في التصديق وهو ممنوع وإن أسلم فالكلام هنا في العلم بأن الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه سيأتي من الشارح الإشارة ومن المحشي الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأهمها هنا قسمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أفاده مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسي من العلم الثابت بالصل الخ) المراد بالكسي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلائم تقرير الشارح لأنه يلائم ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار أن الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر معناه مالا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور لكونه كسبياً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار قيل أن المراد مالا يكون تحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير إليه مثله لمباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحدة والاضفاء في الحسيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الخيالي من أن لا نسلم أن الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فإن المراد بالكسي ما يكون لمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في عمله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

وان

كما سيصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كالتص على جواب غياث الدين السابق ذكره

آخراً والا فتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسي من العلم الخ معنى أه خالد (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرغ عليه قوله فالأكتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السالكوني من أن الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات مهملاً أفاده خالد

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه الصلابة عضد الملة والدين وشرط في الاكتسابي ان يكون (١٩٣) جميع الاسباب اختيارية فهو

ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد رأي وجع تصل وفي كلام بعض المصنفين لا ندرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا قطع العلائق إلا بهجر الخلائق ولا بهجر الخلائق إلا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمعرفة الخالق اهـ (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما نقلها الفاضل المحشي كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا اهـ وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على مامر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبدهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقريضة ان العلم الضروري من اقسام العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا ما يعم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل مباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجر عاده تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشي لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبند من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بماعرفه الشارح وأدرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفاوى السكر مر اورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز ههنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والالجاز ان يكون البديهيات الاولى أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت

(٢٥ — جواشي العقائد أول) قرره المولى الدافع لها وقوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبانه ان كون الشيء مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكتوبا يستلزم كونه معلوما وفي الالزام ملزوم فني الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والا لزم تحصيل الحاصل لان المراد نفي القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله ١٩٤) خلاف المذهب أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالا حسان المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان باللازم مما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مفدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جبل الضروري أولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسمه أعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخلل التناقض وان جبل الضروري لمف واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه الى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ماهو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون علي وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون علي وجه المباشرة كما في النظريات والبيدات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالفصد والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين أولا

فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتغاير بين القسم والقسم) نسب الى المولى المحشي لان القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع اه ويفهم من قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع ان التغاير بينهما ليس تاما لانهما ليسا بمتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتغاير التام بين الشئيين هو المبينة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقاً من المقابل الاكتسابي فادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه ا كتسابياً فان القسم الذي هو الاكتسابي معتبر في الاقسام ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مبان للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل يجامعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضم كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

كون القيود لانفس الاقسام
أعم من وجه من المقسم
(قوله كاف) أي لعدم
لزوم كون قسم الشيء قسماً
منه (قوله لم يصح حصر
الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل
للضرورة الذي هو من
غير سبب مباشر بقولنا الكل
أعظم من الجزء لاحتياجه
الى الالتفات المقدور (قوله
الخروج الحدسيات
والتجريبات) وكذا مثل
قولنا الكل أعظم من
الجزء من البديهيات التي
يحتاج حصولها الى شيء
مقدور (قوله وبما حررنا)
من ان مقصود المحشي
الخيالي هو ان حمل الضروري
في التقسيم الثاني على معنى
آخر ليس لدفع التناقض
بل لاجل استقامة الحصر
(قوله بان هذا الكلام)
أي قول المحشي الخيالي
فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر
(قوله بالمعنى الاول شامل)
هكذا وقع في النسخ التي
رأيناها والصواب بالمعنى
الثاني شامل اذ كلام

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب
المباشر فان نظر العقل متحقق في الوحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في
الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر
العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض
أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف
ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض
أو حيوان اسود لانه وان لم يحز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز
بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الأبيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم
من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم برد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم
ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا سبب أنه لو لم يحصل
عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال بالخروج الحدسيات والتجريبات ضرورة انهما
حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس
والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من
غير احتياج الى تفكر تفسيراً لأول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر
فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
وانما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي أي من غير احتياج الى
سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجريبات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة
معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك
لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهران ما قاله الفاضل
المحشي وأنت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجريبات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة
الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء
قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى
الاول شامل للحدسيات والتجريبات والضروريات المقدورة بل مقصود ان ما ذكره الشارح
من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل المحشي على قول المحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما
حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجريبات والضروريات المقدورة
انما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحمد الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررده وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيًا أو اثباتًا على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببًا لليقين

وان كان لا يقصر عن افادة الظن اهـ (قوله) والتخصيص يوم الخ (هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الاتقاء أعني الثبوت فيتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالاتقاء وان كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله) والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله) وايهام خلاف المقصود (لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرناها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الحاشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله) كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احوال النقيض حالا وما لا فلا معنى لاراد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله) تأمل (وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف أولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الأحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتد بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لاراد كلمة كان (قوله) اشارة الى وجه التسمية (أي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله) وليس من التعريف (أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله) غلب فيما يعلم به (كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبعت فتحة العين والاولى ان يقول كما لانه قال العلامة اليساوى انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس وان يجعل التغليب في كونه اسماً لما سوى الله تعالى

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الغيرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الغيرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ مامن جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنقري فقال لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم انفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيريته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنقري بأن قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوى بقاء على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان الملمين انفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج
لاخراجها الى جعل قوله
ما يعلم به داخل في التعريف
اهـ لكن فى بعض الحواشي
ما يقوى به ظن المحشي حيث
قال اخراج الصفات بقوله
ما يعلم به الخ أحسن
لانه هو وجه المناسبة بين
المعنى اللغوى والاصطلاحى
ولانه يستغنى عن الابتداء
على ان الصفة ليست غير
الذات فتدبر (قوله من
وجهين الخ) الوجهان
يتوهمان من قوله من
الموجودات لكن الاول
بحسب المادة والآخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومائلاً بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور أولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهماً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على كل جزئية كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر وبكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم للكل الخ) عطب على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين لكل وكل واحد خلاف الاصل لا بصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف

بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع يختص بمواضع معدودة محصورة لنكتة لا تتحقق في مثل لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنقري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على انه جار في مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) يعنى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جملة اسماً للقدر المشترك بين الاجناس فحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حرازة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو أجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال أجزاء العالم محدثة للدلائل الالائية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أفاد حدوث (١٩٨) كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل أجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حدث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه إشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللغضاه في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطئاب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المتقضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الارامة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمرکزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

على الفلاسفة (قوله) لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لانها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله لا تعدد الا بأمور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان يتميز ما صدقته بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن أفرادها الشخصية) أي عن كل

واحد منها على سبيل البديل لاعن جميعها والا يلزم الخلوعن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً ما إذا انتفت جميع الافراد بأسرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله المتقضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الشكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أي كما ان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادث بالاشخص عندهم (قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وحينئذ تنابس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به اذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أى أنها قديمة بالنوع لانه أراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فله صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للتحقيق والمشهور لان النوع الاضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بتصوير آخر اذ جمل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصوير السالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود الفصور حينئذ على كلامه أى الشارح (وبعد) فعزو القول بالقسم الجنسي للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عندهم تنزه عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس وتبوز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب وهيئة المارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرفة أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرفة لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء الخصوصية التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقومةً فانها امر اعتباري غير موجود

سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تنزهه الاجناس نعم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدبر بالتدبر (قوله اذ لا تحيز للواجب) أى فلو لم يقيد بها لانقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرفة) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هذا النقض) أى الذي أورده الخيالي بقوله ثم لا يخفى الخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بانه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لان نقض التعريف منعا يبق على حاله ويرد عليه انه لا كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبرت في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في التقسيم معتبراً في الاقسام وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة الخ) أى فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق الكثرة تفرق توجيهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بعين اشارة الى ان الكلام هنا في اجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قديقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وايضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض المحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولا عليه بمواطاة وأما تقوم به على ان يكون عرضاً محالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اه تم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم (قوله واجب عن الاشكال المذكور الخ) تعقب هذا الجواب العلامة الكنتقرى بقوله وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع انها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (قوله ولا ينتقض الخ) جواب عما يقال اذا كان التحيز عارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره وتحيز السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفاً بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله

فكيف يكون جزءاً للموجود واجب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الثبات وايضاً امكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحدد المكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله

وتخلل الفاء الخ) نقل عن المحشى الخيالي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء للتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اه وايضاً لا يدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله وايضاً امكان ثبوت الشئ الخ) تعقبه بعض المحشين بقوله تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما

الثبوتان وهو أول المسألة اه (قوله كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ) فيه ان التعليل بامتناع الانتقال ياباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع تماثلها عن الهولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهولي لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (قوله فتأمل) نقل عن المحشى وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت مجملة فإى فائدة في ذلك التفسير اذا كان مجمل أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لسكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فلامحال دخل في تشخيصات الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فسلم لكن ذلك لا يقتضي التغاير الخارجي والتعقيب بالفاء لا يدل الاعلى المغايرة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فمنوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة التي صعبت على افكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين فهي احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفارقة والنظر الادق من نظر العوام والجمهير (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوتي في نكتة تفسير الحشى للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنقري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بموارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أموراً عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجاني من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولاتنبه العلاف من المعزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي التركيب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الاربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهورك اختلال في عبارة المحشي) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليتمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحجب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بحجبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزأ ب فيحصل الطول وقام بحجب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم التكرار فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلي في حاشية المطول ان جملة كثرت أياديه في قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد

(٢٦ — حواشي العقائد أول) الكنقري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشي دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بحجب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع اشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلنا ان نوجه عبارة المحشي بذلك اذ اقيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثرت أياديه) في المطول ومنه أي من التشبيه الجمل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثرت أياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالتعبير اهـ وكثرت أياديه فعل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأيديه فاعلا له والا لم يكن جملة ولا كونها مبتدأ وخبراً والا لوجب تانيث كثير بقي انه صرح في حواشي المطول بان كثر أيديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا الى الجليلي لكنه غير معتمد عند الجليلي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لانه لما صار أحد الجواهر أعني الجوهر المشترك بين الابعاد الثلاثة ملتي الابعاد لم يبق شيء من تلك الابعاد الا جوهر واحد وهو ليس بخط مع انهم قالوا ان الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني ان الفرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها نفي كون النزاع مآله الى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً في المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فان صدر كلام الشارح يفيد ان النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره اذ أول (٢٠٢) كلامه يفيد ان النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد انه لفظي حيث قال بل هو

ما قيل انه اذا كان أحد الجواهر ملتي لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شئ انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً الى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزأين وفي اصطلاح المركب من ثلاثة وفي اصطلاح المركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعاً لفظياً بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الرجوع الى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبتته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللفظة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً للواقع الخ) اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة اراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على احاطة مالا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لافي عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكناً

نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللفظة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المناقاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحياً وبين اثبات كونه بحسب العرف وهذا وقد ظهر مما ذكر ان النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المعنوي وثانيها النزاع الراجع الى الاصطلاح وثالثها النزاع في انه لا معنى هو بحسب العرف واللفظة وهذا الأخير بجامع النزاع المعنوي لذا قال بعض الفضلاء وهذا

نزاع معنوي فالظاهر ان تسمية هذا النزاع لفظياً لمشابهة للنزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب اذ الفائدة عليه اه ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كناية متعلقة وحاصله ان الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كليات كما لو حكم بان الامتداد الفلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً وكذا كل قسم منه فان النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فان الانقسام فيه أجزاء معينة لا تقبل الاشتراك فالفرض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وانما كان كذلك لانه انما يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهيًا على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن القسمة اما لصغر الشيء المراد قسمته أو لانه لو لم يقف لزعم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فليسكونه جوهرًا مجرداً مدركاً للكليات والسكري بطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الاحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

التعاضل عنه (قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قيل ان كان زيد غير مانع من وقوع

الشركة فيه فهو كلى
اسكان كلاماً صحيحاً حتى
اعتراضاً به على تعريف
الجزئي ثم دفعوه بما
يقرر الجواب به هنا (قوله
ولعل الخشي تركه الخ)
جواب عما يقال لم يحمل
الخشى الفرض المذكور
على التجويز العقلي ويستغنى
عن التقييد قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا عقلاً بدل قوله
ولا فرضاً لكان أمس
بمقصوده وأنبأ بالتقابل
وهو نظر صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع ثم
لا يخفى ان العين على ما فسره
المصنف هو القائم بذاته
ومعنى قيام العين بذاته
عدم تبعية تحيزه لتحيز غيره
فتكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتنع الحصر بها من ضيق
العطن وقد يجاب بان
للمانع ان يقول لا أسلم
انه لا معنى للقيام الا ذلك
وان تفسيركم للقيام بميزة
ادعاء للحصر فذلك انما مانع
للحصر فتدبر (قوله
متأخر عنه بميزة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أى
مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية
المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء
من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض
الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في
كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الحقيقي
يعنى التجويز العقلي لا يعنى التقدير المعبر في تعريف المتصلة أعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير
متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي
لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن
تصورهما متمتعين ولعل الخشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى
وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر
العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فمى خارجة عن القسم (قوله لا يقال
احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعنى لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعنى المجردات لا يدل الدليل على حدونه وهذا يناقض
غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود
وأما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدونه لان الدليل المذكور على ما سيجي
أنما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل
الخشى من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين
الذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وهما بحث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذى ذكره
الشارح منع لصغرى الدليل أعنى العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأننا لا نسلم الحصر
المذكور لجواز كونه مجرداً والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت
وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره الخشي بقوله لا يقال الخ اعتراض
على هذا الجواب بأننا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهذا
الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمنع لان خلاصة الدليل
على ما سيجي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث
اولاً شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثاً البته فلا معنى لعدم دلالة
الدليل على حدوثه (قوله أيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل
وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول الخشي
وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الا نى للاعتراض الاول

(قوله وهو انما يعلم من اجزائه الخ) فان الشيء ما لم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فأنامل (قوله حينئذ) أي حين تقييد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منعه العلامة الكنعري حيث قال لا نسلم ان المستقيم مطلقا ينافي الكرة (٢٠٤) الحقيقة الا يرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقة وقوله

لا فائدة الخ كيف لا يكون ذا فائدة وانما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره لان الموجود عند الناس بالجزئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنعري الشارح لم يفعل عنه وانما نصب قوله لم تعاسه الا بجزءه غير منقسم دليلا عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعا ان لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض هنا هو السطح المستوي كما صرح به في المواقف لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لا يتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المصنف والي كون هذا القيد مرادها هنا أشار حينئذ الشارح بقوله لم تعاسه

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا نأقول الفرض يان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملا الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تقييد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تعاسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المعاسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عند عدم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهية في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عند عدم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عند عدم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهريه فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الخشني ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستويا أو غير

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض هنا مستويا لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستوي فيه بحث أما أولا فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعا مع ان قوله لم تعاسه الا بجزءه غير منقسم يأتي عنه قطعا لان الكرة الفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المعاسة حينئذ بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلا تالاسم لان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوي ومآسته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل ولم توضع أصلا وحصل فيها الخط بالفعل مستقيما أو غير مستقيم فهذا هو المنافي للكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى السك الافرادي هنا وبمعنى المجموعى ثمة والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنفري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة الاحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فلكل المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فلكل المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى السك الافرادي اه تم اعترض على قول عشرينا أعني السيكالكونى ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعد الفاضل السيكالكونى لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم

مستوفى فاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المعاسة الاجزاء غير منقسم لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إمامستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) بمعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي يعد أى ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أى كل واحدة منها أكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الطرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فلها مختصة بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومرتبات الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه تم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الافناء قال بل الاظهر عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يعني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الاحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تعني العشرة السكائة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المقنسية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المقنسية للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا قاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لسك جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح ان يكون كل من الحردلة والجبل غير متماهي
الاجزاء مع كون اجزاء الجبل أكثر تسدير (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحريز الجواب على ما أفاد العلامة
السكنري ان يقال معنى الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور قوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للعقل ان يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً حينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد (٢٠٦) (قوله في الخارج) أي بما يصح ان يوجد في الخارج على ما نظفت به التصوص

وقوع الاتفاق من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى ثبت
المطلوب فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ اذ كل مفترق
قابل حينئذ لا تقسامات
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكيف
يمكن لهم ان يقولوا ان تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حينئذ موجودة في الخارج
اذ لو وجد هناك ترتيب
بينها وهو الظاهر ولو بالنظر
الى علم الله الشامل يجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
شتمال الجسم المتناهي
المقدار على اجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانه بين وإن لم يجز فيه

حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ)
يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجي بقوله
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكناً الى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان
الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه
وقوته ان يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان
الفلاسفة اشترطوا في جزياته الاجتماع والترتيب حتى جوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس المفلوكة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية
المتحققة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم
الزامياً (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصلة انهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه اذا اعراض الاولى لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمة الخ) يعني ان قولهم النقطة

برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم
اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين اذ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لان وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر واذا قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وانما كان الدليل
الزامياً لان وجود الامور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون ما به التماس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لاننا نقول ملاقاته الموجود
للموجود لا تكون الا بالموجود فاذا لم تكن الملاقات هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانقطة فيها بالفعل) أي قبل التماس (قوله والخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح صنوبري وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الصنوبري سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كانا الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان محيط أحدهما ونفس الآخر مستديراً ثم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله صنوبريا) أي على هيئة شجرة الصنوبر وقيل (٢٠٧) على هيئة ثمرته والصنوبر جاء

بمعنى الشجر والثر وبعد فان ما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهرتهما يثبت الجزء ففيه أنه إن أراد ان جزءا من الكرة لاقى بكتلته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملاقة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداده نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها فقطان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والاخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي وأنه فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستدير والا فضلماً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهوي والصوره يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه لامتتاع وجود كل من الهوي والصوره الجسمية والنوعية بدور الأخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصوره والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتتاع اعاده المعدوم ودونه خرط القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لا يعملون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل يدل عليه وهنابحاث الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية وقد صرحوا بأن مهملا كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسما الشيخ في الشفاء ان المنحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو أمر واحد اذا لو حفظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيل فكيف تكون المماس المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسرياني فلا يلزم من عدم اقسام النقطة عدم اقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة فأنها لا تماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال في كل نقطة تقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركباً من نقط متتالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركيب

من النقط الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن أن يتكلف الخ) استرك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على أن ابتداء دوام الحركة السماوية وإياه الفلك للخرق والالتزام على الأصول الهندسية ليس بعيد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد نجا عنها أنهم يدعون كرية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير أن يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحولون اثبات ذلك على علم لهم يسمى المحسنى ويستعينون في أكثر أدلتها بالأصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الأكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا يسيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا فصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أى نقطة وبأى بعد شتتا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقضي ابتداء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الأصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهولي (قوله بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا الفيد في تعريف الاعيان فنذكر * قال المولى خالد ولو قيل إن كلمة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جمل

أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهولي يعني مثل اثبات الهولي والصورة التي يؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على أن يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم أن تكون للصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم ألزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من

قسما من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث تمام الخ لكان أظهر ولهم من الإراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم ألزموا ذلك) أى كون الصفات واجبة لتلازم جواز خلو الباري عنها ولا يلزم الحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أى ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توقي عن الإراد المثار والا فلا شك في امكان ما ليس واجبا لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا يمكنه كمالها ليست بعرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شئ منها وإما التزام الشق الثاني من التردد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنترى لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير متصل عنه فعلى هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الحبيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم أن تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصلت الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث اعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالاجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله اعم من القيام بالغير) لشموله القيام بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت فالمعنى (٢٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

العليا عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعبه الملامة الكنتقري فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محبة اطلاق الشيء الثاني عليه

عام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفرادها لان الصفات داخلية في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التجيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التجيز بنفسه فاما ان لا يكون متجيزاً كالصفات أو متجيزاً بالتيبىة كالأعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقيت فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الاجاب وهذا نفا ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الحلبي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى لخلقها في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) يعنى لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود بمجال الخ) يعنى ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قديماً لكان القصد الى

(٢٧ — حواشى المقائد أول) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فان زعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراد المشهورة فتقول فيمكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فلا صوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه الملامة الكنتقري حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فنهى القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين اهـ أقول والا قوي عندي هو ما أفاده السالكون فيلتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

ايجاد حال وجوده والقصد الى ايجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الازر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصله ان أثر المختار انما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الازر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة اليجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا اليجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم اليجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد مناه فانه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه عدمه وانما فسر القديم به لان التقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالانبات لانه مفروغ بل المقصود بيان ان التقدم ينفي العدم فالخصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يتمتع عدمه أو مستنداً الى الواجب اذانه بطريق اليجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الح) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل حينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمراً لحواز أن يطرأ عليه العدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هذا الاعتراض بما خاصله انه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استمدادات

(قوله وبالجملة ان القصد الح) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدى وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق اليجاد قصداً على وجود المعلول كسبق اليجاد ايجاباً فكما أن ذلك أي سبق اليجاد ايجاباً سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لافرق بينهما فيما يعود الى السبق واقضاء القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسر الحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الال والتالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لأننا لانسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث الحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشرود العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يردسؤال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخل في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما انه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آتني وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارحاً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون السباكن الخ) أي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتيها واحدة لا تتميزان الا بالامور الاعيادية من الكون مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا ينكره احد كما في المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق بكون آخر في حيزه فسكون أو في حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا
 يرد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتنياز الذاتي الامتنياز بنفس الذات لابلجزه فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل انهما لا يمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازاً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشئ في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقاً
 بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الكوان
 بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الأشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنالي الآتات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آتئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكوناً
 لعدم كونه كوناً ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آتئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كوناً أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ما ثبت قبل ان القدم
 ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوده
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم
 سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقاً أي بالفعل وبلا مكان لان القديم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه ممتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته النامة لجواز زوال
 السكون يكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقاً بالعدم فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق العدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
 أن هذا إنما يتم فيما يكون منافاة القدم لعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكنناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات بابات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لم يكن لانه لم يثبت (قوله
 والاستدلال بأن المجرد الخ) تقريره أن وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البلوي في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شهراً

(قوله فلا مصادرة) أي

لتفاير الموقوف والموقوف

عليه بالذات بخلاف

ماسيد كره بقوله وعندى

انه لا حاجة الى شي مما

ارتكب الخ فانه بنى على

التفاير الاعتبارى بينهما

ولا يخفى انه لا حاجة الي

اثبت حدوث الاعراض

المعلومة بالحدوث بالمشاهدة

بوجه آخر فضلا عن

تجشم الاعتبارات الراهية

وعندى انه لا حاجة الى

شي مما ارتكبه اذ المراد

بالاعراض الاعراض السابقة

في الشرح قريباً على

طريقة العهد الخارجى

لا جميع الاعراض اذ المقرر

في الاصول ان الجمع المحلى

باللام انما يراد به الاستفراق

اذا لم تكن قرينة العهد

وقد اعترض السالكوتى

بذلك في كتبه فتأمل

(قوله فاللازم أن يكون

حدوث الخ نظر فيه بعض

المحققين بأنه بعيد عن مراد

المخفى من التوجيه المذكور

اذ مقصوده منه ان حدوث

بعض الاعراض كالحركة

والسكون مثلاً لما كان

دليلاً على حدوث الاعيان

ومن المعلوم انه لا يكون دليلاً الا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل

لا انه يلزم منه المصادرة وانبات الشئ بنفسه قائماً

لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتناع عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال ونقرر الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن مابه الامتياز أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون بتبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من أن تمين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ) نقره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فباطل الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضورنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة ونقرر الجواب انا لانسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم واتقاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشئ متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصالح مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فأجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان لعلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله لحدوث الخ) أي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدوث (قوله يرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

ومن المعلوم انه لا يكون دليلاً الا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة وانبات الشئ بنفسه قائماً

المطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية أي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالتقابلين أعني البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالتقابلات جائز بحسب اختلاف الحثيات والاعتبارات
فإن الحيوان متصف بالضحك واللاتحك باعتبار الحثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) نقض اجمالي وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان
بالتناهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع انهم
لا يقولون به وبما حررنا ظهراً أن ما قيل أن قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تنهاها أنه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب أن يجاب الخ) أي أن يجاب عن
السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جار في الأمور
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيحكي إن شاء الله تعالى
وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجيز
والا فماهية الجيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط (قوله أن قلت
الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أنا لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لسكان من جملة العالم
وأما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فإن كلا منهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلأنه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولأنه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا
الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعهما
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ)
أي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير وإثبات للملازمة
المنوعة فهذا من تمة الجواب فمن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والا لمران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الافلاك الا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدي شيئاً اذ لم يشترط أحد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وأما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب بعض الافاضل بان لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد ان لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتجاء الي ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركازة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذا لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوي الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بان لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوم أن المقصود نفى كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده منعاً الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بانه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعاً الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثته لما ثبت حدوده لا بلجيمه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء نفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والتقصير على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه الى الواجب لا مكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلالاً بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوماً بالاتفاق وأما حدوده فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا إنما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خراط للقتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليسير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من الصدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لا احتياجه الى العلة بما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لان المقصود اثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفى
كونه جائزاً لا احتياج
الجائز الى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحكماء

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستقن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكني ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجد المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجليبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولاً وللعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للتريد لتحقق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لمكان الشيء غلة لنفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جاز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائداً الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلاً على وجود مبدء له ولو صلح دليلاً على وجود مبدئ له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متناقضان فثبت

ثبت أحدهما اتني الاخر وبالعكس

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولا الخ) وما نحن فيه من قبيل الشق (٢١٧) الثاني اذ الدليل المذكور لم يقم

على بطلانه التسلسل بل على اثبات الواجب لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل وفي هذا التعميم اشارة الى أن مسالك اثبات الواجب نوعان أحدهما يقام على ابطال التسلسل أولا ويتفرع عليه ثبوت الواجب والثاني يقام على اثبات الواجب أولا ويتفرع عليه بطلان التسلسل (قوله فالأيراد المذكور في غاية القوة الخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين وهو قوله ان كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفقور الى ابطال التسلسل أن ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب أولا ثم ينتقل منه الى ابطاله كما أشاروا اليه وان أراد ان ابطاله وإن لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضاً على ما يقتضيه قوله فيكون واجباً وتقطع السلسلة حيث جعلهما في قرن واحد ولذلك وجه العنق

القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب فم انما واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالأيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لتبيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج الملة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون عليها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاع الخ) أي وأما انقطاع تلك

(٢٨ — حواشي العقائد أول) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفقور الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ (قوله ظهر ان في تقرير الحشى نقصانا الخ) وجهه بمض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) توجيها له بما فيه غنية فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العنيتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير الحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله فينقطع للتوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهى السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنهى المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فيثبت كون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يع ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتروا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة الخ) أي برهان التطبيق يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثة بمحدث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنهى للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهى ولا استحالة في عدم تنهايهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وانما قيد الكلام في العلل الموحدة

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا أي وان لم يكن ذلك البعض المعلوم للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب يمكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثناء السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العنيتين المستقلتين على معلول واحد اهـ (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات العلل المعدة فلها يجب انتهاءها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكمي يقتضي ان مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركانه علة معدة لوجود التركيب ابتداء واما البقاء فاعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكام بان يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل يحدث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المليون الخ)

وقال بعض آخر منهم
بحدوها بعد تسوية البدن
لقوله تعالى بعد تعداد
أطوار البدن ثم أنشأناه
خلفاً آخر فقال المراد بهذا
الانشاء افاضة النفس على
البدن قال في المواقف
وغاية هذه الأدلة الظواهر
يريد أنها لا تثبت المطلوب
الذي هو اليقين في باب
الاعتقاد ومن محقق الصوفية
من فرق بين الارواح
الجزئية والكلية فقال
نسب الكلية على الجزئية
والاجساد ومعية الجزئية
للاجساد ومنهم من حمل
الاجساد في الحديث على
أجسام العالم حتى العرش
والكرسي مع ما فيها
وقالوا بتقديم ارواح السكك
على جميع العالم والفرق
المار هو الذي اعتقده وبه
يجمع بين الأدلة وان ذهب
الامام حجة الاسلام
الى المعية مطلقاً وحمل

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنافي الابدان
(قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني بيهان التطبيق يبطل عدم تنافي النفوس الناطقة
المفارقة على تقدير اشتراط الترتب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة
بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول
لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير
النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (قوله
وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة
بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة
المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد
تحدث آحاد النفوس في الازمنة مرتبة لنحقق آحاد الابدان فيها فيثبت لا يحصل الانطباق في أفراد
النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق أجزاء
الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد
في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوها عند القائل بعدم تنافيها متناهية لتناهي
الابدان التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط
لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
قبل الاجساد بأنني عام لان القائل يحدث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم
تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تنافيها وبرهان التطبيق على الوجه
الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تنافيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تنافيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تنافيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب
الابدان هو أرسطو ومن تبعه فتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تنافيها لم ينقل عن
حد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحا لا يما به (قوله أي في

قبلية الارواح للاجساد على تقدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا سبق بروحه صلى الله
عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عموم ارواح
الانبياء والاولياء فله معامل حسنة منها فتأوهم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه
كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وأنى وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوني

(قوله فلا يجري فيها الخ)
 تعقبه بعض فضلاء المحققين
 بما حاصله ان الحركة بمعنى
 التوسط بين المبدأ
 والمنتهى وان كانت أمراً
 واحداً عارضا للأفلاك
 مستمرّاً من الازل الى
 الابد وصفة شخصية
 موجودة في الخارج لا تعدد
 فيها أصلاً لكنها مع
 ذلك مستلزمة لتجددات
 انتقالية وضعية بلا بداية
 وهي واسطة بين عالمي
 الحدوث والقدم فلهما جبهتان
 استمرار وعدم استمرار
 فن حيث استمرارها
 مستند الى القديم ومن
 حيث عدم الاستمرار أى
 من حيث التجدد والتعاقب
 لا الى أول يصير سبباً
 لفيضان الحوادث من
 القديم وعلى هذا يجري
 التطبيق في الحركة بمعنى
 التوسط جزماً

الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتسكمين وأما عند الحكماء
 فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً
 وكان بينهما رتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
 بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
 لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود
 الآحاد خلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع باقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة
 المجتمعة الغير مترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا
 لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضر النفس مالا نهاية
 له مفصلة عمال فينقطع باقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء
 وبين أعداد الحصى فان في الاول اذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء
 كل منهما بمقابلة أجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض
 عليه المتكلمون بأنه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء
 من احدهما بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء احدهما بازاء أجزاء الاخرى على سبيل
 الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور
 الغير المنتهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يعجز الموجود والمعدوم فلا
 وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة أيضاً اذ يحكم العقل بعد
 ملاحظة الجملتين مجعلاً حكماً اجمالياً بأنه اما أن يقع بازاء كل جزء من أحدهما جزء من الاخرى
 أو لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية)
 هذا على مذهب المتسكمين ظاهر فانها كوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على
 تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر
 واحد عارض للأفلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة
 بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فانه ينقطع باقطاع الوم الخ) يعنى ان
 التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
 ليحصل العقل منها جملتين وبفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى ما لا يتناهى في نفس الامر
 أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لافي الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
 لان آحاد السلسلة الغير المنتهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلاً اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون
 الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار
 مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهى ما لا يتناهى
 في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة
 واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في
 أمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في
 الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السلك

(قوله قيل أن تحصيل الخ) إنما حكاه بصيغة التريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فإذا كانت السلسلة الغير المنتهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما إذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المنتهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله الذين لا يتصف بشيء منهم الخ) دليل انهما من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم انصاف الواجب بهما ارتفاع للتقيضين (قوله لعدم الترتيب بينهما الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المحتملة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المنتهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوفاً آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشك بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المنتهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المنتهية مفصلة بمنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الاقدار متناهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لايجري التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتي تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي هنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما لواجب النقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب إنما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوفاً بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلقها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في

أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المنتهية من الموجودات الخارجية قسم لكنه لا يفيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المنتهية ففاسد

(قوله وان جعلها من أقسام السك الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم السك الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالحط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والسك قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر إذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تنهايتها بالنسبة (٢٢٢) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي أعما بضر عند عدم تنامي صور المعلومات المبني على

وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المقتبسون من مشكاة النبوة المعروضون عن سفساف السفهاء المتسكين بمزخرفات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمال مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد نقل العلامة القاني في شرح جوهره التوحيد منع التعبير به وإيجاب التعبير بالتفصيل فلا يفرنك تعبیر الحشي وفاقاً للمحقق الدواني فانه من آثاره ان الهماء في الفلسفة على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام السك باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشي من التقديرين فما معنى عدم تنهايتها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تنامي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول أعما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تنامي لكونها فرع الوجود بل انصافاً بعدم التناهي أعما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وإنما لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناميها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل متمتع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله المعترض من أن عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجدها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له لعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشاره الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الانظرية وبما حررنا ادفع ما قاله الفاضل الحشي من أن توهم الاستدراك جاز في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي المليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

حاصل في جانب المعلومات مثلها في جانب العلل المبنية على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملمين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل جلبي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فعليك بمزيد الاعتناء بما حررته لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خير بان دفع التوهم بالصياغة المذكورة أنفاً عما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فينبذ بكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً واثبت وحدانيته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها وأراد بالالهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقاً للاجسام مديراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره فينبذ رد ان الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لافي ذاته رداً على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتوني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قرشي يأمحمد صف لنا ربك الذي بدعونا اليه فزلت يعني الذي سألتوني عن صفته هو الله أحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معني الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواحدين إمكان التامع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلا يجرى أن يكون الآخر الصادر عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب اختار شرطاً لا يجاده بالاقضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله في تقرير المدعي الخ) أي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أي الا أن يخص المدعي أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينبذ يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والايجاب وتقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمريض لما يرد عليه اما أولاً فلان الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف اذ لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلاً واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احداً الى خبر بعد خبر على ما أشار اليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن إيجاب الكمالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا في إفاضة الوجود الخ لأن وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لأنه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول الحشيش السبيل كوني فانه مأخوذ من خرافات المنزلة الموجبين (٢٢٤) عليه تعالى الأصلح وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام الاكمل كنعمة الإله

يكون الموجب والمعلل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون إلا صانعاً قادراً علي الكمال فلو أمكن واجباً لا يمكن صانعاً قادراً عن الكمال فأمكن التامع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون أنها فاعلاً ولا يخفى أنه ليس بشيء لأنه إذا لم يكن مستنداً إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فإذا اتفق الثاني تعين الأول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسيجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني أن بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الأول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لأن صفات الواجب كمالات له لأن الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات يقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله ههنا بمحاث الأول النقض الخ) أي في هذا الدليل بمحاث الأول النقض الإجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لأنه جار في هذه المسألة مع تخلف المدلول عنه أو لأنه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته بأعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو أما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضي الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وأنه محمول أو لا يحصل أحدهما فلا يخلو أما أن لا يحصل مقتضي الإرادة فيلزم عجز الواجب المتنافي للألوهية أو لا يحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بأننا نختار أنه لا يحصل مقتضي الإرادة فقولكم يلزم المعجز قلنا لا نسلم لزوم المعجز المتنافي للألوهية لأن ذلك المعجز والانسداد جاء من قبل ذاته والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي الألوهية بل المتنافي أنها المعجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منيع مقدمة معينة وهو لزوم المعجز يعني لا نسلم أنه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المتمتع بالغير ليس بمعجز لأنه ليس محلاً للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة لا يرى أنه تعالى لا يقدر على أعدام المعلول مع

في الملاوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطنة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لأن الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الأول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ما قاله القيل وإن ما قاله الحشيش هنا باطل مترشح اليه من التباس مسلكت الملمين بمسلكت الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لا تخص منها نقي الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناجية على انصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص فإذا خلا ذاته من الكمال فمن أين يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بإيجاده فكيف (٢٢٥) تتعلق ارادته بعد ذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات بطريق الإيجاب مقدم الخ) أي مقدم بالزمان أو بالرتبة لان تعلق الارادة وإن كان حادثاً كما هو المشهور فإيجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان أزلياً كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلاً مختاراً في أفعاله وموجباً في صفاته أمكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم إيجاب صفاته التي الخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فإيجاب الصفة سواء كان بالذات كما في إيجاب صفة الحياة أو بالواسطة كما في إيجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة اهـ ككتبوى (قوله وفيه انه لو كان المتن الخ) فيه أولاً انه يشعر بأن المحنى إنما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحي لكونه غير ثابت بين المرادين وهو إنما صرفه عن معناه الاصطلاحي لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا وثانياً لانا لانسلم انه اذا كان المتن بين الارادتين

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه وتجعله ممنوعاً فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا المعجز لتمجيد الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعاً للمعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع بمعنى انا افرض تعلق ارادة الالهين معاً ونقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التمانع يريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لا يجري في صورة النقض لان ماقتضيه الذات مقدم على ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لا تدافع الخ) يعني أن المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المناقات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سبجني وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في محلين جائز فملى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أى وأيضاً يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في عمل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضاد والعدم والملكية والإيجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فتفي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المتن بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم المعجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً وبما قرره المحنى اندفع ما قيل من أن اللازم الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا إنما يتم على من يقول

(٢٩ — حواشي العقائد أول) التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لا يمارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال قلنا لما كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركاً بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الأمر

مغاير للإرادة كما ذهب إليه أهل السنة أولاً كما ذهب إليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادها منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعتزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين أمم خاص بأهل السنة فحسب فتدبر (قوله فاندفع ما قيل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا بنى بعضهم برهاناً توحيدياً كما نقله الفاضل المحتفي في الحواشي النونية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بأنه لو وجد الهان وينصفان لا محالة بصفات الألوهية لكان نسبة جميع المقدورات إليهما على السوية اذ مقتضى القدرة ذاتهما ولله مقدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى إيجاد مقدور وحيث أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح

بمحبة الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في إيجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من اشارة الحدوث يدل على أن المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لانسلم ان عدم حصول مراد أحدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الإرادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لا أن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلى الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فمعي قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة أنه يمكن ان لا يبني على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ما قيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لاراده بهينه في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى أحدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في إيجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

إيجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجاً الى كل منهما أو مستغنياً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذلك الملزوم اه

ابجادهما على سبيل الاستقلال فلي تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تملتت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الابداء عقلا حتي يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما أو بتفويض أحدهما الى الآخر وأما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الاطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور اما أن يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان حينئذ نختار الشق الاول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز أن يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وأما المناقاة أن يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة إنما يكون على وفق الارادة (قوله كما في أفعال العباد عند الاستاذ) فانه ذهب الى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة الصديق قدرة الله وان كانت كاملة كافية في حصولها الا أن ارادته تعالى تملتت بان يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما ارادة تكون جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الابداء لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عسده ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن الآية حجة قطعية أو افتراضية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أو لا فهي افتراضية لا تفيد القطع فانه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع اتقاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فانه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لان الاله منزّه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منها اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن امتناع التمانع محال لاستازمه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً واذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه لعل المستلزم

(قوله فانه ذهب الى أن أفعال العباد الخ) ظاهر أن هذا يؤيد المنع وليس كذلك لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين لكن لا يشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوطة وناقصة وذا ليس كذلك فيما نحن فيه ألا يرى انه لا يوجد كل ما أراد العبد بخلاف كل ما أراد الله حينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبية فكيف يقاس هذا على مذهب الاستاذ بعد تقدير تماميته فليتأمل

ص في اشارة الى
الجواب بانه مستلزم
اجتماع القدرتين
على المقدور
فقط لا
جميع اوصافهما
١١٢

لا انعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا انتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التامع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فعلى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه امكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان مقاله المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأه قلة التدبير فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليلي لم يحجج حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما ينسري من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً وتحقق مصحح مقدوريتها أعني امكان المصنوع لكن امكان التامع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكناً لان امكان التامع لازم لمجموع الامرين أعني العدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التمدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً اذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) قل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لا يمكن التامع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لا متاع ان يوجد بهما أو بكل منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البدان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمنع وجود علته التامة (قوله لم الامر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة متمنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) اذا كان كفة لولا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان

حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكاً على أن المقصود هنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن أقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوته بالبرهان اذ يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم امكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني تقيده بعمده بقيد الامكان الثالث تقيده بعمده أيضاً بجمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعداً أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع هنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر ان قول الشارح

من غير دلالة على تعين زمان الخ بيان للواقع (قوله) انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت براد من ذاتها أمر غير مفاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى صاحب قدبر (قوله) لانها ليست غير الذات الخ (أي لانها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لانها ليست الخ (قوله) وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ هذا احد وجهي عدم التامة قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الاحكام من الرأس أحكاما

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جئتني لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تنفيه فلا يكون استدلالا (قوله) ولو سلم الدلالة الخ يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون مجابهة التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون الها فلا يكون مجابهة التعدد الها فيكون الصانع واحداً (قوله) قدما المتكلمين الخ يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدما المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأيد ليس على ما ينبغي فيجوز احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله) يرد على ظاهره الخ (أي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله) وسيجيء تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر وماله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصاً في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيها اذا كان صادراً بالنقص والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقاً على الله نقص حتي يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم الكلي هو ان الإيجاب مالم يعدمه نقصاً ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير محتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يفاير الواجب حادث والصفات ليست مفارقة فعلي هذا

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٢٣٠) الاحكام العقلية فأمل اه (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجمله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجمعها واجبة لذاتها
بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء
أصلاً اذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
بمعنى أن قولهم أن المحدث مائة متعلق بوجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بأن الصفات
محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف
لا الاحتياج الى إيجاده والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
الخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلة في الوجود بل
اقتضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بمحت قوى وهو أن الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه
الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب وما
ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
فيما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والنسك بأن كل ماسوي الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث
لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عديماً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة إنما يلزم
اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم أما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً الى مخصص مبين مفارق فيكون محدثاً اذ لا نفى
بالمحدث الا ما يكون محتاجاً في وجوده الى إيجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثه فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه برده عليه أنا لانسلم انه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
محتاجاً الى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته تأمل فانه من مطاوع الأزياء (قوله وان قالوا الخ) يعني ان قالوا في دفع
الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجاً الى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها
فيكون داخلية في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاؤها غيرها لانفكاكه
عنها في حال الحدوث قلنا في أول زمان الحدوث موجودة وليست بياقية ضرورة ان البقاء إنما يحصل
في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجي في
الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها انه ان أريد

وجودها بإيجاد شيء الخ)
فقال أن يقول القول
المذكور لا يدل على هذا بل
أنما يدل على أن الصفة
القديمة لا تتعلق وجودها
بإيجاد شيء تغاير الصفة
حيث ذكرنا في ذلك القول
لفظة آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر مغايراً
للصفة لان الصفات ليست
غير الذات فاندفعت الجهالة
عنها ويدل على ما ذكرنا
انهم ذكروا القول المذكور
في حيز الاحتياج الى المخصص
ولاشبهة في كون المخصص
أمراً مغايراً للمحدث
(قوله بل يأتي عنه)
وذلك لان هذا الجزء ليس
مختصاً بالشرط المذكور
أغنى لو لم يكن واجباً لذات
الواجب اذ لو كان واجباً
لذات الواجب لكان أيضاً
جائزاً لعدم في نفسه عدم
الاختصاص المذكور يدل
على أنه لا يؤول الواجب
لذاته بالواجب لذات الواجب
بل يبقى على ظاهره أعني
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
من غير حاجة الى شيء
أصلاً اذ يكون حينئذ
اختصاص الجزء بالشرط

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

بكونها نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد له لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء
 لعلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة
 الباقي يقتضي زيادة البقاء كالملم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى
 انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
 وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض
 ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء
 فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل
 في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي
 هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد أنما
 يفيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر
 ايضاً فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منتصف به مع كونها
 موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيأتي) في
 التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنا الا
 الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل
 من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمراً متحققاً مغايراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور
 الواجب الخ) يعني قد علم بما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بعنوان انه
 محدث لجميع ما سواء على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون
 الأثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل
 على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع إنما يدل على اتصافه بالصفات
 المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب
 من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى أن العالم صادر عنه من غير قصد
 وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مرربداً عالماً حياً دون الواجب لان الايجاب
 بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وإنما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب
 بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى أنه فاعل مختار بمعنى انه ان
 شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة الى ذاته
 لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق
 بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى
 اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن
 القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا
 الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت
 وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الاولى الخ

والحدوث كالمجردات مثلاً صادراً عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتها على ثبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضاً بديهية لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتفاق عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك السموعات والمبصرات اذ المقصود منها بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متغيرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم اتهمى (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء الخ اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عديم ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتعبية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالي) يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي أورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم محال أعني مخالفة الضرورة (قوله لان أمحاجنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضرورياً مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضاً ضرورياً مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين اتهمى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجردها فلذا جعل الامحاج الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) اي فلو كان الواجب جوهرأ يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات المسكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضاً وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وايضاً الخ) يرد ايضاً

(قوله بمعنى ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان لفظ الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والتافع هنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لاعلى الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدوم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود فيكون المعنى الاول كذلك لكن لا يخفى على الزوق انه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

(قوله وكذا في جواز اطلاق الجواد الخ) هذا يتم لـ كلام المحشي بذكر سند المنع الاول وفيه أن ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقير والفقير غير مسلم لان في كل من الاخبار زيادة معنى فهي خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافى لصورة الترادف ورده (قوله قال بعض الفضلاء) هو قوله بكال حيث قال قوله يعتبر في التجزي الانحلال سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف البعض والتجزي وذلك لان انحلال الشيء عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقاً اه وقال المولى خضر بك قيل ان اذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اجزاء كان تركيبه منها يسمى متجزئاً وباعتبار انحلاله الى اجزاء مطلقاً

انا لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهاهه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على انصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايها من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يوم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقي (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفقير لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وانما يتصور فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي والفقير سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل في بيان وجه النظر انا لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبراً في التجزي والتبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (قوله لان معنى ما هو الخ) تعليل لقوله أي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المجانسة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعني المجانسة المنسوب الى ما أعني ما يقع جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ملاسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ملاسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه محتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق فتبيناً عن حقيقته الخاصة ما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبهاً على أن خصوصية

يسمى متبعضاً فهو أعم من المتجزئ لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصدق اه

(٣٠ حواشي العقائد أول)

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل
بما عن الوصف تقول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه
التركيب المنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل
هو متصف عند المتكلمين وإنما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والادوصاف المتبايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو
الوجود المجرد وفسر الفاضل الحلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحده أنه ليس
معنى مقابراً للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن يرد أن يقال الخ)
يعني أنه يقال التقريب ليس يتسام لان المتعبر في الماهية المفسرة بأى جنس من الاجناس هو
الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل
عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً
واذا كان المتعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى
بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان
قبل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعيين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعيين أمراً عديماً غير داخل في هويته
تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي
أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة
قوله بوجوب التمايز بفصول مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى
العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ما سياتي من قوله ولا يماثل شيئاً فتأمل (قوله
يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم الحدود
فالخاص ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن
المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاه وهذا النوعان عند من يقول بوجود
الخلاء أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل
لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء
أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من
الحوى الثاقبين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله
وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود
الذي أثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم
الذي هو لاشي محض كما هو مذهب المتكلمين الثاقبين للمقدار فيعرف بالمقايضة عليه بأن يقال البعد
امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
(قوله وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قديم الحيز إنما هو عند من يقول بوجود الحيز
كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله فتأمل) يمكن ان
يكون وجهه ان المحذور هو
التركيب في الهوية الخارجية
وأما التركيب في الحقيقة
النوعية فلا ضير فيه اذ لا يلزم
الاحتياج في الخارج المنافي
لوجوب الوجود والاحتياج
في الذهن لا يستلزم
الاحتياج في الخارج فلا
حاجة الى التزام كون
حقيقته النوعية بسيطة
ويمكن ان يكون وجهه
انه لا حاجة الى التزام كون
التعين أمراً عديماً اذ لو
كان وجوديا غير داخل
في هويته تعالى لا يلزم
التركيب أيضاً في هويته
ويمكن ان يكون وجهه
ان ما يحصل منه التعيين
وان أمكن ان يكون أمراً
عديماً لكن التعيين هو نحو
الوجود الخاص ولا شبهة
في كونه وجوديا ويمكن ان
يكون وجهه لا يلزم
التركيب في الهوية الخارجية
بدخول التعيين في الهوية
الذهنية وان كان أمراً
وجوديا ولا نسلم دخول
التعيين الا في الهوية الذهنية
فلينظر

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياج الواجب بل هو

احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك ان اعتبار التزويق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع انه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يتعقل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أظنك في مرة من ذلك اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الإيجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم إيجاب غير الصفات فالأولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آنفاً اهـ يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين

المتكلمين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً محققاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة أزيلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل الحشى ولعل الشارح أراد بقديم الحيز أزيلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للمتجزئ وضع معين أزلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقديم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لانسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتجزئ والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تنالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وإنما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والا كوان من الموجودات العينية الخ) يعني على ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التردد الخ) دفع لما يتوهم من أن التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظاهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه ترديد بالنسبة الى المعنى القوي للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تنامي الابعاد وإنما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزئ لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لانسلم انه لو اتصف أجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وإنما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

المساواة بكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك اما وقت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوي له فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى الحشى وكونه متناهياً وهو الذي ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى الحشى أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات قصاصاً بالنسبة إلى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم بقوت
أن قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث وأن
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقدّر دليل عليه يعتد به (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة
للاستتراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لأن من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة إليها فإن قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية
محيطة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لأن رفع الإيجاب الكلي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت فيثبت يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل أنه إذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لأن الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آخراً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد إلا في الواجب (قوله يريد أن هذا
التصريح الخ) يعني أن مقصود الشارح من قوله وقد صرح أن تصريح صاحب البداية في كتابه
أن قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم أن قرئ على صيغة المجهول بأن المماثلة إنما تثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فإنه يدل على أن الاشتراك
بين الشئيين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق أن المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة
يعني أنه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأيداً لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلاً والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (قوله يرد عليه أنه يجوز الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشئ الموجود على ماهو
المتعارف بينهم حينئذ يرد عليه أنا لا نسلم أنه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الأشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لأن العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الحلبي يرد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات فإن الشئ عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب
وأن جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والإيجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا نقض بالمادة التي أوردتها المحشي لأن كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لأن تعلق القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالأمور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو
حمل الشئ في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما

الاتصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الأول فلان كون
عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب نقصاً مما لا يشك
فيه اذ الظاهر أن الكل
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر أن الصفة القائمة
بالجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل معا
كالحياة والعلم فليس فيه
نحرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حياً وعلماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء إذا كان
ناقصاً كان حادثاً وإذا كان
حادثاً كان السكل حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الأول فلان المقدمة المشهورة
من أن الوجوب معدن كل
كمال مبرهن عليها في الكتب
عند جميع العقلاء بل يكاد
أن يلتحق بالاوليات لأن
النقص يقتضي وجود الحالة
المنتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لأن الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود بالامكان العام يجب

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق أن النقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشيء في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر وأى وعمر و ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على مقابلة بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المخطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المخطوف بمعنى وضع الجهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والمخطوف بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيدا قائم وعمران لان الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم أن تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لآعلى الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصويره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فافصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل بدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه السكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان علماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذ ما صفا ودع ما كدراه من قرارات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث السكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فملى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث السكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لا نسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وإنما يلزم ذلك لولزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٢٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواقف وادراك المشكل أنما يحتاج الى الالة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اهـ (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكوا بقدم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته أعماهي المشيئة المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفرداً بالقدم الزماني فإنه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا يتنافى كذبهما الخ) وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التي في كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) ينفيه ماسبق ن قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله المنافي الاحجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أي يصح منه الاجباد وتركه وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب الملبوث وهو مناف للاجباب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى منفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاك عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافي كذبها وهذا المعنى لا ينافي الاجباب فان دوام الفعل وامتناع الترك يسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلاً يفيض عينه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تحلف مع انه يفعل باختياره وامتناع ترك الاغراض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فافظنت بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى ارادة الواجب تعالى فعلى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعلى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا إنما يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحداثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق إنما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحداثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب أعما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته

لازمة لذاته كازوم العلم قائل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشيئة مجازاً على (قوله قول الحكماء اذ لم يوضع للعلم بل المشيئة عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لافي ضمن شيء آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جيماً اهـ كاهوى

(قوله وأما ثبوته الخ) جواب عما يقال يلزم المحذور السابق حينئذ من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله) فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض الخ) لو سلم هذه (٢٣٩) المقدمة كانت كافية في اثبات

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي مباحق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادر ابذاته مثل كون الضوء مضمنا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسود له حينئذ يكون راجعا الى مذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ) يعني يأتي عن أن يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق بالعلوم فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فعلم أنهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

المطلوب فتدبر (قوله) ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ) أي لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله) بحكم المقدمة السابقة الخ) القائلة وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لفائيل أن يمنع هذه الدلالة مستندا بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلا (قوله) فرع الوجود النفسى (أي للطرفين وفيه أنه اذا قيد الوجود الرباطي بقي الامور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسى للطرفين الى حديث القرعية فتأمل (قوله) الاتصاف بهذه الاضافة (أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذي يحمله جمهور المتكلمين علما ويحكمون عليه بكونه علما والاضافة في قوله لانفس الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها

للعهد قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو أفاض في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشى الخيالى بيانية ثم معنى انصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى (٢٤٠) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعنده فتدبر (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى هنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتميز بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني بأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجمعها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فلم انهم ينفون العلم مطلقاً ويحملون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اي في دلالة صدور الافعال المتقدمة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على أن فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمة وأما انصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فاعلم اني له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين ببنية الصفات أن يقولوا انحدار المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم انحدار الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفاهيم المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) يعني لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاته ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان نفي المتغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفاهيم المتغايرة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قبل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهومهما ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الانفساكية فافهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيع لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهومها ومنجدة ذاتاً وهذا بعينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه لا يحمل ويصدق

على علمنا لا على ذاتنا فيقال علمنا علم ولا يقال ذاتنا علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولاً بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان التوحيد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اشار
 الخ أي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر
 القدماء وحله على قول الشارح بما لا معنى له (قوله ولان الغرض الاصل) عطف على قوله لان
 الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصل يبان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله
 لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعني ان الشارح
 حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التغير ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
 الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المتنافي له تعدد القدماء
 المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا
 يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
 مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على
 صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعترلة
 قافهم (قوله وأما حمل الشارح الخ) أي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
 نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول
 والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان الزام
 الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به الزام (قوله ولذا قال
 في المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به يكفر (قوله
 ولا شك ان لزوم الذاتية للاتقال من أجل البداهات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالاتقال بالمعنى
 الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من إله الا إله واحد * يعني انهم انما كفروا بالاثبات الآلهة
 الثلاثة لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
 العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يشبّهون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في احيات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
 الوجود الا الثنوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالآلهة وذوات ثلاثة
 محل بحث اذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة
 اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي
 فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو
 العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
 بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
 ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي
 الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترته عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
 ترتب الخ) يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تفضيلاً وتشديداً لا تخفياً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعينية الصفات والاشعري بعينية الوجود للواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعينية الخليفة للمستخلف فتقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري بعينية الوجود تنزيهاً عن التركب وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالاقيام الثلاثة فليان استحقاقها للعادة يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتب حكم القلع على السارق والسارقة يدل على أن علة القلع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصراً في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبرة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزومهم ذلك (قوله وبالاقيام الخ) الاقيوم الاصل قال الجوهرى أحسبها أنها رومية وقيل أنها يونانية وكانهم سموها الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى أن يقال كأنه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال اقيوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لاعمى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض النسخ عن اقيوم الاب بلذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبلاين العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الحكم المنفصل الخ) الحكم هو العرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدهما ونهاية للآخر كانه نقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلاً اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخل فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرهم عليهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالايجاب وقد عُد التصاري من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لا معنى لانتقاله) فتأمل ان يقول لهم يعنون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذووضع) أي قابل للإشارة الحسية ولو بالتبسم وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الحكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أي

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من الحكم والحكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا لان منع تلك الفرعية وقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولاننا نسلمها وقول انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الأفراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بأنه لم يستبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلاً في حقيقتها اذ لو كان شيء منها داخلاً فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً الحنفي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد فتأمل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لثلاث يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعداد الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أقاده عباد رسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجاً الى شيء كالصفات وكالمقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً كالقديم الذاتي

والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي جانبيه أحدهما جانب فوقة والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثنييه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جملة الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمهامية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بالمرجح وان تركبت عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أو لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجباً بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك أن القول بمخالفة هذه السكينة أهون من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك السكينة ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقديم المشيئة)

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجباً بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والا فهو سبجانه موجب في صفاته على الرأي الاظهر (قوله أشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز أن يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

(قوله وللفاضل الحثي والجلي الخ) (٢٤٤) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعتزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليدبر (قوله) اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم (فلي هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لانه حينئذ يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله) وفسروه بالقدره على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محذور وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدره غير محذور وان كان مابيناً للذات فهو محذور بقوله كن لا بالقدره كذا في شرح المقاصد (قوله) فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعمل ان فقيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل الحثي والجلي في تصحيح التفريع كلام لا يرضي بسماعه الاذان الكريمة (قوله) قالوا الخ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدره فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يغير زيد ثوبه وأمتة الدار وهو باطل قطعاً (قوله) سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتميز أحدهما في حيز لم يتميز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله) فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيثين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ الصدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله) لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا الجرد ان المفروضان كالمقول والنفوس اللتين أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله) فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل الحثي من أن النقض انما يرد بالممكن لا بالمتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهيين المفروضين

بخلاف

الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله) لعدم تحققهما) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهيين المفروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مغل لا تقاى العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله ليم البيان) أى بيان عدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على انتفاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الغيرية (قوله والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت ان النقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى المحشى من أن مادة

النقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على ما فصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الى أن الوجود غير الموجود فهما وتبهم جمهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف نقلاً عن الأمدى من ان من الصفات ما هو غير كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف (قوله والمشيئة وغيرها) فلو كانت الصفة المحدثة مغايرة للموصوف لكان هذا القول كذباً مع انه

بخلاف الجسمين القديمين فانها ممكنان نظراً الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهراً ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فمجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتقاضيه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الأمدى ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فقلت الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به (قوله وبهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أى يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزاً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع الحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن الحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغاير الحيز الاخر كالجسمين القديمين فالحق أن مراد الحيايى مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الحيايى فحيز الجزء غير حيز الكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده

ان المحل كما ينفك عن العرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الحيز فتخصيص أحدهما بالذكر بما لاوجه له فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الحيز للعرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغاً. الثاني أنهم قالوا أن العرض تابع في التحيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله إلا أنه لاحدهما (٢٤٦) بالذات ولثاني بالعرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك المحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فاقاله الفاضل الجلي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون التزديد وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من الحدود حدها هذا وقسماً آخر حدها هذا فالمعنى حينئذ أن قسماً من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسماً منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود أو في الحيز حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك- نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الحيز اذا لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للتزديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز أيضاً لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في عدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو جزءاً لشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز أن لا يقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضخم لأجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الخ) أي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخصي الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جرؤه أقول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالحق ما قيل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه إنما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لكونه مقابلاً لها في الواقع الا أن يقال تقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه متحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيما

سبق له من اخراج الجزء والكل من الغيرين وبما قررناظهر ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكتبوي وفي قوله جزءاً كان أو خارجاً اشارة الى المذهبين المشهورين في الشخص مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان الشخص أمر زائد على ماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفصل والتشخيص ومذهب القدماء الذاهبين الى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة). الظاهر ان الشيخ لا يشكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحشيش وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التشكك الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره الحشيش الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد و قدرة (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلاء

بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لا يشكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادي الرأي وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى الحشيش ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فنذكر (قوله ان انفكالك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الانسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والحشيش الخيالي ان يقول ان انفكالك الذات عن

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمخلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه التشخيص ان التشخيص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذکر هنا لكن يرد على كلام الحشيش ان مادة النقص لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخيص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوي صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمنع انفكالكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكالك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكالك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكالك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكالك جواز انفكالك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكالك أعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان الزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكالك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فانهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكالك بينهما من جانب واحد في الحيز

الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لسكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكالك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المعتبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لانسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لا تعد الصفة غير الموصوف فكذا لا يعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكالك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

بغيره وهو يشمل جميع الأعراض وتخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص فتأمل
(قوله لان حيز الحل مغاير لحيز العرض) لان حيز الحل الفراغ المتوهم المشغول بالحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي مثلاً
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضوع الذي هو الحبشي مجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا يخفى على البصير ان هذا التغاير بين حيز
الحل وحيز العرض إنما هو في الأعراض الغير السارية في الحل كما مثلنا به بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحيز فان حيز
العرض بعينه هو حيز الحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين والى مثل هذا أشار المحشي
الخيالي بالامر بالفهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لا يكونان الا موجودين) لان الغيرية من الصفات الثبوتية المقضية
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة

لان حيز الحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى (قوله لان السككين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد
العرض والحل الجزئيين يعنى ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد العرض والحل الجزئيين لان السككين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض
الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً
بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أى باعتبار ان وصف الافاضة يستلزم ان لا يكون بين العلة
والمعلول تغاير يظهر خلال ما ذكره خلال ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضايقين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقص بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
صحّة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقص بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة إنما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء
المقصود وموهمة بانه من تمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلال في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
علم أن المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الخ المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بعد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعتبره السائل
نبرع من المولى المحشي
والا فلك أن تقول في
بيان كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مغايراً للصانع لان
لنا اعتباره بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيريته حينئذ
أيضاً مع انه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

(قوله إنما هو جواب) أى عن النقص بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب عن النقص الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني أعنى مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقص على تقدير اختيار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متممات كلمة مع
في قوله مع انه لا يستقيم بل جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولى المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس دافعاً لما ذكره المحشي الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وأن كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لا يخلو اما ان يريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت بها الحبيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة معتبر فلم تعتبره في الجواب الثاني ولا تعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا تخصيص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافتقار كون تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل السكندري منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذا ظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التغير المذکور لمسكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التغير الذهني لا تعابر (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التغير

الذهني مع عدم التغير بين المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمراتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصور بوجه غيره باعتبار تصور بوجه آخر والمراد من التغير هنا أعم من التغير الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتغيرين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشيء لان المغايرة في تعريف الحمل لاهل العقول هي المغايرة بالمعنى اللغوي الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرية قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنياً على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لحقاه كونه جزءاً فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذکور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغير الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التغير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التغير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فالتعويض بالمثل المذکور غير وأرد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغير في المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحمل الاتحاد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي بذل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف غل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف قل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

(٣٢ - حواشي العقائد أول)

بالمعنى المصطلح عند المتكلمين واللام يصدق على حمل أصلاً لان المحمول كلي البتة والكل ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعتبار عليه أولاً وأما لام الغرض فما كان مدخولها باعتبار عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل السكندري لكن يرد عليه انه لا اعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغني فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فائق الاصبح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تحمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشك في أقاده الكتنبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) ههنا لانا نقول له انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى بمعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونها وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونها فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونها (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مقارنة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مقارنة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونها يستلزم النفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونها فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونها لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مقارنة الخ) فلا يلزم من مقارنة الواحد للعشرة ومغايرة يذيد له مغايرتهما لنفسهما (قوله فان لعلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات بعلمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها مستجددة من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والمتنوع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه الحنفي الخيالي لان عدم اقتضاه النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (قوله ويمكن ان يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر . اما لو كانا دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مقارنة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مغايراً له الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان

الواحد الخ لان المغايرة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضامين بدون الآخر (قوله لان المغاير سواء للشيء الخ) مثلاً عمرو والمغاير لزيد مغاير لزيد الذي هو غير مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين يذيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يذيد لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن نرفع قوله فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيالي على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام فيه وقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أقاده الكتنبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزد قوله في زمان

الماضي أيضاً لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأولى
تبدل متجددة بموجودة لانه الواقع في كلامه والقول في دفع الاول بأن هذا بيان للتعليق اللازم وهو لا يشمل الماضي ليس
بشيء (قوله) فمعد حصول الفقد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن لا كلام في انه بهذا العلم اذ لا يتغير علمه تعالى أما الكلام
في ان هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعليق الاول ولا شبهة في غيرته اذ الاول تعليق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثاني تعليق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الاول من نوعي تعلقات

علمه تعالى وهو التعليق
الاولي حيث قال ضرورة
عدم تنامي تعلقاتها أعني
جميع ما يمكن ان يعلم من
الامور الازلية والمتجددة
الح (قوله اذ ليس الح)
علة لقوله اندفع (قوله)
ولاشك ان مجموع الازليات
الح قال المحقق عبدالرسول
أي باعتبار عدم تنامي الازليات
أه ولعل الاوجه في دفع
الاشكال ان المتجددات
وان كان الموجود منها
متناهيًا بالفعل وغير متناه
بالقوة لكن تلك التعلقات
لما كانت واقعة في الازل
وهي متعلقة بغير المتناهي
ولو بالقوة كانت غير
متناهية بالفعل فتدبر فانه
دقيق (قوله) بمعنى انها صفة
بها يمكن التأثير والايجاد
من الفاعل) يعنى أن
الامكان راجع الى القيد
أعني من الفاعل علي

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير
المتجددات بحسب تجدد الزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فمعد حصول الفقد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل
الآن بطريان الغفلة عن الاول والباوي تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وأما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار انها ستجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أو قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد
من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع
الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله) بجملها
يمكن الوجود الح) يعنى ان القدرة صفة تحمل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تحمل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها
لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه متمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أثراً للقدرة وحصول الكلام
ان المتكلمين افرقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف
ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها محبة التأثير والايجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح
صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بليجاده فوجد فعلى هذا تعلقات

ما هو المتعارف من ان محط الفائدة في الكلام هو القيد وان المراد بالمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لان الاستلزام
هنا من الطرفين أعني امكان تأثير الفاعل وايجاده بقرينة ان القدرة صفة الفاعل وامكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بامكان الصدور من الفاعل (قوله) تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبدهاءة تغاير العلة والمعلول
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لانه متمتع أو واجب
(قوله) بتعلق التكوين بليجاده) ان كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت محبة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

لصحة الصدور وبعد ذلك يكون التكوين موجبا لايجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبتته الفرقة الثانية وعلي هذا فالعنى اذا كان اليجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الارادة فيما لايزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى مالم يرد به الشرع هذا ما أراده (٢٥٢) المولى المحشى وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها اليجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص أما المحتاج اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فنعدم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجادها فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فنعدم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقع تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبية على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبية على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا ما يشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل المحشى من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى المحشى أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ما قاله لكن المعجب ان المحشين قاطبة سلموا ان المحشى الخيالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لا يخفى على البصير انه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبية الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هي التنبية على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية قوله على الله القوي العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن لتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود دون كده كما صرح به علماء الميرزا فاهم قالوا ان الوجود يقع على

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها اليجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص أما المحتاج اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فنعدم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجادها فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فنعدم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقع تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبية على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبية على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا ما يشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل المحشى من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى المحشى أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ما قاله لكن المعجب ان المحشين قاطبة سلموا ان المحشى الخيالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لا يخفى على البصير انه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبية الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هي التنبية على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية قوله على الله القوي العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن لتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود دون كده كما صرح به علماء الميرزا فاهم قالوا ان الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كالياض على افراده وذ كوالذلك وجوها منها انه أي الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعلى هذا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة وان كان الفيض والوجود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الاشعري) قال بعض المحققين واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سمياً بصيراً ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوها صفتين زائدتين على العلم اه ومنه يظهر ان الضمير في قوله الآتي وانما أثبتنا ذلك الجمهور لا إلى الشيخ (قوله وانما أثبت) أي (٢٥٣) جمهور الاشاعرة وهذا الكلام

ابداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوآن به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضمير ان الاتيان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان الى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فلاضافة في غيرهم في عبارة الحشوي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعليقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعليقين بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهما ان السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقهما المسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتهما أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدهة فرقاً بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوآن به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكيمي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً لاكتشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الخاصتين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلي بها ينكشفان انكشافاً تاماً شبيهاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافاً جلياً شبيهاً بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الخاصتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقب وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهم (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه أيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها الى التعليقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب ان يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود الازلي للمسموعات والمبصرات فليتدبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره الحشوي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله ان اثبات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا اثبتوها مغايرين للعلم ولا ضرورة في اثبات الثلاثة الاخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوق والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتهما مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة ان الدليل على ثبوتها مغايرين للعلم ليس بمجرد ما ذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما مظايرين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعلة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل بنفيه هنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أقامه الكتنبوي (قوله

ولذا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لما مجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف التخصص بالإيجاب دون الاولوية وقالوا في صفة المعلول مقبلاً الى علته المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم مالم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرناه من ان المرجح هو صرف الفاعل وتوجيهه باختياره ارادته اليه لكن لما كان أمراً خفياً زهلو عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال فلما منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أقامه عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى تخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الإيجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الأشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا تنتمي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرغ وقوعه بها في وقت والصدمة في وقت آخر فان لم يكن اختصاص أحد الوقنين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لانتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المفدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المفدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله اننا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى تخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انما اذا تعلقت بصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى تخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصص بل هو بمنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان المارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدح ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغبان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الاداة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا الجواب لا يجدي فمماً لانه حينئذ يجوز ان يكون تخصص أحد المفدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والافات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الامرين ففعل التأثير مسنده القدرة وفعل الترجيح بقضي منشأ آخر هو الارادة فان قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يقتصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لاثار جميع الصفات من انكشاف وترجيح وتأثير ونحوها مع انه أليق بكال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير موقوف فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي ومحالية اللازم تدل على

محالية الملزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أفاده
الحقق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لسكنها
موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري الخوض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن
ولاشبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله)

حق لو لم يكن ذلك الشيء
الح (دليل على كون العلم
صورة الشيء وحكاية

وحاصله إن كون العلم فرع

المعلوم يثبت بمقدمتين أحدهما

أن العلم صورة الشيء وحكاية

والثانية أن صورة الشيء

وحكاية فرع لذلك الشيء

ولما كانت الأولى نظرية

أثبتها بقوله حتى لو لم

يكن الح (قوله ليس المراد

بالتصور والتصديق ما هو

قسما العلم الحسولي الح) قد

ينافي هذا تقريره السابق

بقوله فإن المعلوم هو الأصل

والعلم صورته وظل وحكاية

عنه إذ هو صريح في العلم

الحسولي ويمكن أن يدفع

بأن الفرق بين المعلوم والعلم

في الحضورى بمجرد عندية

المعلوم وعدم عنديته فمن

حيث عنديته علم ومن حيث

عدمها أعني من حيث نفس

الشيء معلوم ومرادنا

بالصورة والظل والحكاية

فما سبق هو هذه العندية

أذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث
الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخص عن هذا الإرادة إلا بأن
يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
(قوله تحقيقه) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عينها
فلا يتخلو إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً أما الأول فلأنه عام شامل للأواقع وغيره فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع
والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحاله عنه سواء كان
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحسولي وعلم
الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحسولي أعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً
أو حضوراً واندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التدبير وإن لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام * بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد
الحاصل أن هذا يخالف ما تقر عندنا من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع (قوله وبه يندفع قول
الحكام الح) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكام
أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسماء والأرض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير
ثم نحمله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابعاً فيجوز

فليتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) أن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم ووقوعه قد ظهر بطلانه بما ذكره
الحشي الخياطي وحرره المولى الحشي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب
وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر
عندهم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكيمه تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانزاعي فقوله فهو باطل منظوره فيه (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال الحق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معلة بالاغراض لكنها

مشتمة على حكم ومصلح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في انه وإن علم بمصلحة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفتي عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقائل ان يقول نفى الاكراه هو نفى عدم المغلوية اذا كان المراد بعدم المغلوية عدم مغلوية الطبيعة في الافعال لا عدم الاضطراب ولوقيل

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وانما قلنا انه يسدفع لانهم ان أرادوا به انه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني رد أن يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا ما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معني كونه تعالى مریداً انه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاختفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفى كون الواجب مریداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مریداً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مریداً لزم أن يكون الجماد مریداً وحينئذ جواب المحتج موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب بمعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مریداً وقال بعض الفضلاء ان مقصود الممتز ان لو كنى مجرد ذلك في صحة اطلاق المرید على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحتج حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بإيراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم أن يكون مریداً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحتج وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مریداً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

المراد من عدم الاكراه عدم قاسر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المغلوية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير فتدبر الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى نحتاج الى نفى قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبتها القاسر ولا اذا اتفق عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المرید بسبب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجحدي عنه

(قوله فلتكن هي الترجحة) لكن يبقى الكلام في انه آى فائدة في تفسير الارادة بالسلوب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أفعاله تعالى وسلب التسيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل آى فائدة في نفس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسم وغير متحيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدالارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلبية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالاجباب الى الحكماء مع قولهم بانه تعالى غير مكره ولا ساه ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان (٢٥٧) للايجاب الذي يظن انهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكابر الفضلاء (قوله ولعلمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تفسر الكافر مثلاً على الايمان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلمهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه

تقدير فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) آى ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي الترجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهداكم أجمعين * ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله قبل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لالمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف بينهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأحيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخبارى حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

(٣٣ — حواشي العقائد أول) شيء وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فحصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخياي في بحث العلم فحصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً ففي تلك الصورة لاعلم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فتأمل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل السكيتوى أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اهـ

(قوله مجرد تصوير الكلام النفسي) ليس التصوير هنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور في الشرح ياباه بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان وجوده في الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الأثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر أنه كفاية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاه والراء المهمتين أفادة الكتبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ترق من اختلاف العبارات بتبديل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبديلها بالكتابة أو الإشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذي قصدهنا بالكلام النفسي ليس متغيراً

بمجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وأما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الأول فلأنه انما يتم إذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الأثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلوب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر إنما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهمة انتهى فعلى الأول من جزت الموضوع أجوزة جوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها وبحيرها والحوار والحير السوق الذين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الأزمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والإشارة أيضاً فعلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره انما يتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعلم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً نفسياً كما أشار إليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة إلى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجيد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم أنه إذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجده في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الأول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الأول من أن هذا

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الأول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وان لم يصح كونه شاكاً أو مخبراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يفامل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في أهل لاقتضاء المقام ذلك فثبت مغايرة كلامه النفسي له * وقيل الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مغايرة الكلام
 للعلم التصوري وعن الثالث بأن الصورة قاعة بالمعنى الاولى والمعنى الثاني قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام
 النفسي وان لم يوجد مانده من الكلام النفسي الخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تعبير الخ) لم يقل عبارة
 للتعبير على أن الكلام في الامر القوي الذي هو صفة المتكلم لافي الامر الاصطلاحي الذي هو صفة افعل فان كونها أمراً أمّا
 هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر القوي في قولهم أمر بكذا والامر القوي هو اراد لفظ يدل على الطلب الباطني
 للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو (٢٥٩) الامر الباطني النفسي ولا طلب

في الباطن في صورة الاعتذار
 المذكور اذا عاقل لا يطلب
 ما يضره نعم فيها طلب
 ظاهري فما ذكره الخيالي
 انما يفيد ان الامر الظاهري
 مغاير للارادة ولا يفيد ان
 الامر الباطني أيضاً مغاير
 لها مع ان الكلام في ان
 المعنى الذي نجده من أنفسنا
 مغاير للعلم والارادة فالظاهر
 ان مراده من هذا التحقيق
 تقوية الاعتراض الذي
 أورده لا الجواب عنه على
 ما فهمه المحشي السالكوني
 اللهم الا أن يكون مبنياً على
 أن المراد من الحالة الذهنية
 التي يدور عليها حقيقة الامر
 الظاهري هي النسبة الايجابية
 المطلوبة بطريق الاستعلاء
 طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً
 باطنياً وتلك الحالة

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس
 الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم
 لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على
 الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
 في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر عبارة
 عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في
 ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع
 ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح
 ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه
 وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام
 فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل
 الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً
 للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى
 لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشاد عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن
 يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ
 من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا
 ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز
 ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات
 لدالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه
 لي بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
 كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع ظاهر الخ) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم
 على اللفظي فليتأمل افاده الكلبي (قوله فلان نبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع
 الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطاً من درر
 كلاته المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ)
 ما سبق كان مبنياً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت
 له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يقتضي الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين
 المتبين وان كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال يعني ان

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الإيمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بجلي اه (قوله موقوف

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المرید وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على قس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وأما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعرلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو اليجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعرلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مناه الخ) اذا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبني المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العضدى ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والتفرقة تحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يعد قائماً بنفسه لا بغيره وأما للتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو اليجاد الذي هو الاثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل اغبر من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشراخ) لعل المراد بالشراخ الاهون هنا هو مخافة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشراخ الاصعب هو مخالفة البداهة الفاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالتخالف الاول لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشراخ الاهون والحنابلة تحملوا مؤنة الشراخ الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند (٢٦١) الى القدرة القديمة وأما خلق

بقي الخلق فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله) ومن ثمة الخ (أى من أجل كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي المستلزم لتعدد ذهاب الجمهور الى ازالة التعلقات (قوله) ولا يلزم من تعدد الأثر الخ (أى ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها اثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليهما من قبيل دلالة الأثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المعصدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام لما أخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ما قاله المعزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلين يقول أنا قائم نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجهه هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بمحدوده) أى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشراخون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوده قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية اما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً اما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل رد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الأثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الأثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكررها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر وانتهى بلا ما مور ولا

منه في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوى (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالعلق الازلى أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الانواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا فحمل الاقسام انواعاً) أى حقيقية لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعنى تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعنى كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أى في عدم الخروج وعدم الصدق فن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيدي حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا فجعل الاقسام انواعاً لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعنى ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايراً للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاماً أو نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباعدة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلي برد عليه ان هذا لو تم لدل على كلفة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو يعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جواباً

الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثاً في التنظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي) فيه لعين الخضم الجواب ان المعتبر في صدق الكلي على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو ارد كونه كلياً اعتبارياً صح ولكن لا يمت هذا القدر بحسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو ان يقال الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر فقد ذكره الشارح والنهي عن الشئ يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذکور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضا واقصر المولى المحشي

على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبه عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالفراة) انما قال يشعر لان للقرآن بحسب اللغة معنيين التلاوة والجمع والملازم لما ذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشئ قرآنا جمعه وقرأت الشئ قراءة وقرآنا تلوته كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم) فيه ان الاعتبار في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع وأما اتحادهما مفهوما فليس شرط فبقي الاشكال في التنبيه على الترادف

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والقائم والثائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والثناء راجعا الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مقيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صورة نصوص الرجل الابن وأمره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموافقة وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا * قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الموجود محل أشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ ولا ينهانا بشئ بل عزم على الامر والنهي بالنسبة ليناوانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامثال واختصاص خطاباته بأهل عصره ونبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعاً ليس سفها (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقرآآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

وربما يقال التنبيه على الترادف مبني على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضا فاذا جمعتهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معنى واحداً فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه بآني

الثاني قوله غير مخلوق فنعين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه خفاء هذا

لا بدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لاعلى كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض باتقاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الابداع صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارئ تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم راد به حقيقة الموجوده واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والحجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المنخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود بتحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومحفوظاً ومسجوعاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسجوع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله راد به حقيقة الموجوده ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجوده في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لملاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو الخيلة أو الاشكال المنقوشة فينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيداً خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لاراد قوله ان للشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الحكم لشبوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروطة وجود البعض (قوله على ما هو رأي المعتزلة) متعلق باوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي يلاحظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لاراد قوله ان للشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسموعة أو الخيلة أو الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضاً انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شيء منهما كلاماً لفظياً ظاهراً وان امكن اندراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

حملة على اللفظي بل يجب حملة على النفسي وارتكاب التأويل الذي (٢٦٥) ذكره المولى المحشي فأمل (قوله ولا

يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح لا يخفى أن ما ذكره الشارح هو كوز التسمية لأجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لأجل هذا الخارق المخصص ولا خفاء في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لأجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج إطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن أن يجعل شاملاً له أذا التسمية لأجل أحد الخارقين المذكورين لا يندرج في التسمية لأجل الآخر فليتدبر (قوله وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين أحدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع أنه المدعي أن كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح آنفاً بقوله قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك الخ (قوله عندكم)

معاشر المتبين للكلام النفسي

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف أن المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وإنما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما أما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسي عليه السلام بالكلام أنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع موسي صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وإنما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لأنه سمع كلامه الأزلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي للعلاقة دلالة عليه واعتبار للعلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لأن المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعي أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي بالنسبة إلى الناقل لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه بالقياس إلى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجازاً في النفسي لصح نفيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني أن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للأمكن العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على النفس شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وإنما قلنا النقل المعتبر في المنقول لأن في المجاز أيضاً نقلاً لكن مع عدم هجر المعنى الأول قال الفاضل الجلي يرد عليه أما لا نسلم أن الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتها اللفظ في المعنى الثاني حيث قال أن تعدد مسمى اللفظ فإن وضع لكل مشترك والا فإن اشتهر في الثاني فنقول ينسب إلى الناقل والا حقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أى ثم قال الفاضل الجلي لوسلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هذا أى اعتبار الهجر في النقل وان كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظ الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما ان يتخلل بينهما نقل أولاً فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم بهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكسب القوم مملوءة من هذا البيان لاجابة الى النقل والاثبات قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلاً انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثانى مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أى تحقق وضعه للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا خفاء في انه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في انه ليس مفهومه من تقرير الشارح فالكلام فيه ولذا خصه المولى الحشى بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعيين الخ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولا شك انه) أى ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك للملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلى يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

النوعى (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة فيه مجرد كون الموضوع معيناً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينه البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عينه شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر إن واقتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل الحشى ما ادعى شهرة اقتضاء العلاقة المنقولة بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولة لكن لافائل ان يدفع هذا بان ما نقله الفاضل الحشى عن التلويح يدل على ان مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا يخفى ان اثبات عدم ترتب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعارض الحاكم بكونه منقولا والنقل لا بد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى المحشي لهما (قوله اسم للفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عقلا بأن
يوضع لفظ القرآن للقدر
المشترك بين المعنى واللفظ
القديمين القائمين بذاته تعالى
أو لكل منهما وفيه أنه
بعدم اصدار اللفظ صفة قديمة
له تعالى لا حاجة الى كون
للمعنى المذكور صفة قديمة
له تعالى ولا الى الاستشهاد
لكلام الا بخل ولا يمكن
حمل المعنى على معاني القرآن
ومدلولاته الوضعية لان
تلك المعاني ان كانت
معاني باعتبار وجودها
الخارجي فاكثرها جواهر
مثل السماء والارض وان
كانت معاني باعتبار
وجودها العلمي فهي صور
علمية وعلى التقديرين فلا
تكون صفة حقيقية قائمة
بذاته ويفهم من كلام المحشي
فيما بعد ان مراده معنى لفظ
القرآن فيكون من عطف
التفسير فتأمل أقاده
الكتنوبي (قوله وان
أراد به انه اسم للنوع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح أنما يدل على ان
وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرجح وأما ان وجودها يستلزم كونه
منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولا لتحقيق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد
يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر
في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن
الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين
ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا منقولا كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب
الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المعارض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له
من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك
مشكل دونه خبط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا
لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى
التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه
اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون مآثراته بل ما أنزل على النبي عليه السلام
كلاماً ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بشخص المحل وانه باطل للقطع
بأن مآثره هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكراً
كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر
عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس
بأسد وهو ظاهر البطان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوص بل باعتبار
عمومه وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح
التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب
النوع عن فرد وانه أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فاللازمة مسلبة

له ان أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع
الحقيقي المنطقي والافيلزم المماثلة بين صفات الخالق والخلق ولا تصح المجانسة فضلاً عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا اتفت المماثلة
الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفين كلام الله حقيقة
وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه فتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال الحق عبد الرسول لا يخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بعدم لانهما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد أنه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها أيضاً مع أنه لا يقول بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة المعارضة له ولا شك أنه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأفهام القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحشى من أنه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات الخلق فلا اشكال أصلاً على أن هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل المعانى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ) أى لا يخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فينبذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وانما الحادث الجزئيات المشخصة بشخصات الحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان بغيره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

ذلك النوع باحد الوصفين التائين كل منهما من الافراد فيجب ان يوصف باعتبار الافراد المتصفة بهما بالذات أيضاً بهما بالعرض ولكن الحق ان النوع لكونه عبارة عما يشمل جميع الافراد والجميع من حيث هو ليس متصفاً بشئ من الحدوث والقدم لتركيبه من الافراد المتصفة بكل منهما عديم الاتصاف أيضاً بشئ منهما اه (قوله والفردين الخاصين) أحدهما القائم بذاته تعالى والثاني المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وفيه) أي في المخلص المذكور سواء جعل الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته والنوع أو زيد عليه اشتراكه بين الفرد الآخر أيضاً أعني المنزل عليه صلى الله عليه وسلم (قوله الا يرى ان الصورة الخ) فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان اجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق هي موجودة في الخارج

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد الحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتب الزماني لكان ملغ قرآناً كلياً لا يخفى هذا والحق ههنا مع الحق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ أمتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآناً ومعنى كونه تعالى متكلاً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بانه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الأزلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته الكالية وانما التعدد والتميز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها لها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكون كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيحجي في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحاد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان انما هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده السكتوي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق الحجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلاً قال المحشي المدقق وكالم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على ازوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فمن أين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متبينة متقابلة بالذات واما اذا كانت متغاربة بالاعتبار كما قال هذا الحبيب فلا بل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالمكانات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العالمي الأزلي فهي

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلا نه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوهم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالاعراض الخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينية) أي تكوين التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى أنه اذا اعترف بكون أحدها تأثيراً والاخر أثرأ لا يكون التغير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغيرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغير الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس متمازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لايد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني أنا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فأمره بمقتبره العقل وليس له تحقق في الخارج متماز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لا يحتاج الى تكوين آخر أو حدث تغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض إنما هو قيامها بمحالتها على ما قالوا من أن الحلق مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا تمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدماً بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام المحشي على هذه الحثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شيء سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الغفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث

الذاتي الذي لا يدعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالحلق كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصح به مخافة الاطئاب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاء والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان اراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان اراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان اراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين ازلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختيار الشق الثاني بما

قرره هو ان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لا مطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخلية فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره المحشي الخيالي وان حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح لما اُفق عليه الفضلاء من ان العلة ما لم يجب وجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجباً لهما أي علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معني الايجاب وحاصل الاستدلال أنه يلزم من الحدوث اما التسلسل أو

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدماً على وجوده تقدماً ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه إنما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح الموافف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم والفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختبار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصح به مخافة الاطئاب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لا متتابع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كانه أراد ما عدا الخ) يعني أراد بالأدلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وبني الامر على تغليب الاكثر على الأقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتداء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتداء الدليل الثاني فان منبأه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يع

خلاف المفروض وفيه أنه إنما يتم اذا لم يحجز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن في تخم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجباً في صفاته كما ذهب اليه لقيف من أجله العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المنع المذكور) تقديره على ما ذكره المولى المحشي أن يقال لا نسلم انهما لو حدثتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لم لا يجوز أن يكون نفسيهما من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر الحوادث والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

من حيث انصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتي يقال بجريانهما في الاضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصل للمحشى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

مغايرته للمكون والاضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشى لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عينه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحثية) هي كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أو رد عليه انه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته

الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات أتجه أن يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضامين وكلا الأمرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انا نجد في الضارب حين تصوره بحثية كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدماً عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق من أن في هذا الكلام اعترافاً بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استفهام بوصل الى انه موجود أيضاً انتهى كلامه يعني ان المقصود هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود أو انه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات

للضرب يعلم منه مغايرته للمضروب أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا وجود كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أي من تقييد صدور الصفات بقيد بطريق الايجاب (قوله لاسيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما أن يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالايجاب والكل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بالتوسط

شيء أصلاً ولك أن تجعل هذا الوجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ما قبل) القائل بحراً بادي حيث أعان الشارح في عدم مغايرة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيالي على مغايرته أيهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً فتدبر (قوله ووجه

الاندفاع ظاهر) أي اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان يجوز كون ما به الامتياز والارتباط أمراً اعتبارياً قادح في دليل المغايرة ووجه الظهور في الاول ان المقصود من بحث الامتياز امتياز المتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولا شبهة في ان هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب في ان ارتباط الفاعل بالمفعول إنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصود من البيان الا مجرد اثبات أمر مغاير للقدرة والارادة فعدم ترتب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لانها متأخرة عنهما فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المتنسبين بالطريق الاولى (قوله ولا شك ان

وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ما قبل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أشال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثاً مثلاً لتعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وان كان التكوين متعلقاً به في الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر وجه الانسية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون إشارة الى أن تعلقه حادثاً على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون تعلقه قديماً ويكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لانعلم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل الحنفي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لاني كونه متأخر أعني المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون

(٣٥ — حواشي العقائد أول) ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود المقدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح به الخ) أي بكون التكوين من الاضافات عند القائلين بحدوثه يعني انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أزلي بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدلل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفا لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذاك والا فقد افترى عليه اهـ (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي عنه قول

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعارض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب التزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو مسلم عنده وإن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخشي في توجيه العلالة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً التزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوخ نظائره توسيعاً للدائرة فلا معنى للعلالة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجا من عدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهوى والصورة لأنه إذا كان معنى الحوادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من عدم إلى الوجود فيكون رداً على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي عنه قول الشارح فيما بعد والأفهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على أولى الأفهام (قوله جملة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المسكون

الشارح الخ) وذلك لأن الشارح جعل المشار إليه بهيئاً سبباً للقول بالإشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والأفهم أنما يقولون الخ وحاصله أنه ينتفى الرد المذكور باتقاء المشار إليه بهيئاً فلو كان المشار إليه بهيئاً كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية فظاهر أنه باتفائه ينتفى الرد المذكور لأن الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد باتقاء المراد المذكور بالحادث وأما إذا كان المشار إليه بهيئاً اثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الأجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من اتفائه اتقاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه أنه كيف يتصور كون ثبوت اختيار

الصانع سبباً للرد مع عدم كون اتفائه مترتباً عليه اتقاء الرد فتسليم الأول يستلزم تسليم الثاني ويبان ترتب اتقاء الرد على كلاما اتقاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب قديم بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلّقاً بالغير وهذا بعينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه باتقاء الاختيار

(قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لان المكون منحيزدون التكوين (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

(قوله لانها) أي صحة
الانفكاك ومعنى موجودة
متحققة وهو علة قوله لا يفيد
(قوله حال كونه
اضافة) فقدمه يستلزم
قدمها (قوله فان المكون
حال بقاءه الخ) فتحقق
انفكاك المكون في الوجود
عن التكوين في تلك الحال
وكذلك المكون منفك عن
التكوين في الحيز أيضاً حال
الحدوث اذ التكوين الاضافي
القائم بذاته تعالى غير منحيز
بخلاف المكون وذكر هذا
أنسب بسابق كلامه ثم
وجه عدم وجود التكوين
وعدم تحققه حال بقاء
المكون ان التكوين من قبيل
الفعل أي التأثير وهو غير
قار الذات كباقي في مظانه
هكذا قرر الفاضل عبد
الرسول موافقاً لما حققه
السيلكوتي وعندي ان
في انفكاك المكون حال
بقائه عن التكوين بحث وجيد
يعلم من علة الحاجة الى
الصانع على ماهو التحقيق
الحقيق بالقبول (قوله
ولا شك انه لا معنى الخ)
وذلك لانا سقنا الكلام
على ما ذهبنا اليه لا على ما

كلاماً مستقلاً بياناً للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة
في اثبات هذا المطلب إنما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تنمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير
المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون
التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وإن كان اضافة
لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
المنتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة
الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك
في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لأن يقال انا لانسلم صحة الانفكاك
بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا نشو بها ريبة على انه
لو كان صحة الجواب موقوفة على تسلم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في
وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه
اضافة إنما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع الحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب العرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ
يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لا تمتع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية في البين (قوله والصفة
المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالفاً وأرازقا

ذهب اليه ولا على ما هو متفق عليه بينما (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا لالصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد
قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي) وجه عدم الورد ان الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة الحديثة الامور
الاضافية الاعتبارية الثابتة له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى الخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهه فيه (قوله قال في شرح

وحيثاً وميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلي ان الصفات الحديثة داخلية في
العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهي غير الذات كصفات الافعال من
كونه خالقاً ورازقاً ونحوها (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جمل قوله وهو غير المكون
من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعي لان المدعي اثبات مغايرة
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه
مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو
سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفساً كما عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضامين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم ان يكون مغايراً
للفاعل أيضاً لان الانفكاك من جانب واحد أعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان
تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب
المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلها
إراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على
ما قاله الحشوي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل أعني قوله لان الفعل يفاير المفعول من الشارح
وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه
ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين
المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان
يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدؤه على ما مر واما مجازاً بذكر اللازم واردة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تمثيلاً حتى
يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للممثل له (قوله وقد عرفت
آخراً جواب الخ) لعل هذا الجواب من الحشوي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح
نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
والصفة الحديثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا
محدور في مغايرة الصفة الحديثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية
لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحديثة لعدم الصفة الحديثة
لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده وحيثاً
وميتاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع ثلوم
عدم كون تلك الصفات
غيراً لكن يلزم منه أن
لا تكون الغيرية من الصفات
الثبوتية المتضمنة لوجود
الموضوع وهو خلاف المشهور
الآن يكتفي بالوجود النفسي
الامرئ (قوله باحثاً على
توجيه الشارح) أي نقول
المصنف وهو غير المكون
عندنا بحمله على انه كلام
مستقل يثان المسألة التي
اختلف فيها المتأريدية
والاشعرية وحمل الغير على
المعنى للمعنى الاصطلاحي
(قوله ان التسليمين) أي
ما ذكر في حينهما أعني
قوله فلا يكون غيراً
(قوله يلزم ان يكون مغايراً
للفاعل) أيضاً لئلا يوارد
لأنفس التسليمين (قوله
ان التسليمين غير وارد)
أي ان شيئاً منهما غير وارد
ويحتمل ان أصل النسخ
غير وازدين بصيغة التثنية
ثم حصل التحريف (قوله
بذكر اللازم واردة
الملزوم) فان تعقل المبدأ
يستلزم تعقل المعنى الاضافي
انه هو مفسر في التكوين

مبدأ اخراج المعلوم من المعلوم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيراً) أو المعنى أن المكون
مبدأ الفعل يفاير للمفعول كما أن الفعل يفايره كالضرب مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكلبي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الوجود بأن نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حائنين مع كون أحدهما عين الآخر نعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اهـ (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالعينية ينبغي كون التكوين صفة حقيقية على ما مر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لأن الفعل يغير المفعول كلاماً الزامياً (قوله أما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الإقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فإلغى أنه أودم الخ) هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلامة لا يخفى أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابعاً

لارادة الواجب تعالى
ألا يرى أن القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود
الممكنات على ذات الواجب
تعالى فحينئذ نقول لو كان
التكوين عين المكون فإما
أن لا يتوقف وجوده
بالتكوين الذي هو عينه على
ارادة الواجب تعالى إياه بأن
يستقل بذاته في كونه عين
التكوين وموجوداً فيلزم
القدم والاستغناء عن الصانع
أو يتوقف على ارادة
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته مشروطاً بالارادة في
كونه موجوداً بالتكوين
الذي هو عينه فيلزم الأمر

المكون إلى الصانع إنما هو في التكوين والإيجاد فإذا كان الإيجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده إلى ذاته إذ لو احتاج إلى موجب غيره يكون الإيجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقديماً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام إزامياً أيضاً (قوله القدم أما لغوى الخ) يعني أن القدم إما مأخوذ من القدم اللغوي وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية ببش بودن فالغنى أنه أودم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق القدم فالغنى أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين إذا كان نفسه يكون قديماً إلا أنه لا يكون قديماً كالواجب لأنه قديم بالتكوين لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء أن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودة من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته إذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الأول بخلاف الثاني وإن كان الخلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج فتدبر ولا تلتفت إلى ما قال الفاضل الحشى من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني كون نظام العالم على الوجه الأوفق والأصلح دليلاً على كون صانعه قادراً مختاراً حكم يدعو إليه أصحاب الضرورى

الثاني أعني أن لا يكون الخالق تعلقاً بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه إذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديماً أو حادثاً وبهذا البيان أتدفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الأول ما أورده قول أحمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لأن العالم حينئذ يكون حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الخيالي من أن التوجيه الأول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون معكونا الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون إلا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أورده عليه من أنه إذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره الحشى في دفع الثالث فليس بشئ قطعاً لأن ملاحظة الوجوب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها أن لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما ههنا وإن لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

ههنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فلتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبني هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذ الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقة لكنه لا يدفع الإراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

فانه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلاح بل على الوجه للتعين الذي لا وجه وراه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً إذا ادعي الخصم أن مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الوساطة) بأن يقال نظام العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره عالمياً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتدر الى مؤثر وكل مقتدر يحدث لان تأثير المؤثر فيه بالايحاء لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد فبقي أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرؤبة الخ) أي يشير بتفسير الرؤبة بالانكشاف الى أن الرؤبة مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرثياً لان الانكشاف صفة المرثي والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص راثياً صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم إنما يرى المانع من جانب المرثي وان كان كل منهما لازماً للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

الوجود فلا يدفع به الإراد الاول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فانه محار الافهام أفاده الفاضل الكتنبوي (قوله فانه اذا كان موجباً الخ) فان القول بان الصادر هو الاصلاح يقتضي ان هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لانسلم انه اذا كان موجباً لم يكن هناك الاوجه واحد اذا الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز ان يصدر الاصلاح من الوجوه الممكنة بالايجاب

خصوصاً اذا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه)

كون

أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مقتدر محدث) لا كلام على دليله الا في هذه المقدمة وقوله لان تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لان شقاً رابعاً لم يذكره المستدل وهو ان يكون تأثير المؤثر في ذلك المقتدر اليه أزلاً بان يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الخ) نقض اجمالى بان هذا الدليل مستلزم المحال (قوله أما القول الخ) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البسوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية الى المفعول فالمتبادر من المركب الاضافي أعني روية الله المعنى المبني للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازماً للآخر) فان روية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرثياً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثبتاً) أى في نظر العقل والقوى الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل الحاشي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقص بالجسمية ونحوها فجوابه هو اناسهنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فبقي على الجواز الاصل وهو يكفي معناها (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريد ان قوله لانا فرق الخ علة لزوية الاعيان والاعراض لانا قاطعون برويتهما وان المراد بروية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لاشي آخر بقرينة مقابلته لرويتهما باستعمال البصر ولاشبهة في ان محمول الكبرى أعنى قوله فهما مرثيان عين المدعى الذي هو روية الاعيان والاعراض (قوله لدخول العدم في مفهومهما) ولاشبهة في ان العدم غير مرثي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرثياً (قوله الى ان المرثي هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثبتاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمجد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا ونمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسماً مكيفاً بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزءاً من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرثيان ولا يخفى فسادهم وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعنى كون الاعيان والاعراض مرثيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعنى والاقطع مع عدم كونهما مرثيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز أن يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لاتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرثي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكم الى ان المرثي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحاً من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذاه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العام تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله

قلت الخ (قوله انما يدفع النقض الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت على الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمهنية والمعلومية أو لاثنتين منها فقط كالتخلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا يتناء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها على انه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وايضا قوله فالواحد النوعي قد يملل بالاختلافات الخ صريح في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحين سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل الحاشي في كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت على الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه أما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالمهنية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتخلوقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحادث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الحاشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية يفقد شرطاً أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو عللت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات قسوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحادث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لتلبية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عديماً كالحادث والامكان أو وجودياً كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لکن بدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية العدم لعلمية الوجود ولصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه (قوله شرطاً للوجود) أي لعلمية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتعبير الدليل) يعني أنا تأخذ في الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا تأخذ فيه الكلية الفائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجيب بان المراد الخ) لفتايل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضاً كذلك وما ذكره المؤلي المحشي لا يدل الاعلى كون الجواب عن الاعتراض الاول بحرياً للطريق السابق أفاده الفاضل عبد الرسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في

خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن ينافس باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا اليراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه ايضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع اليراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حمل العلة هنا على المتعلق مما يحل بتظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مائلاً وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه انما يدل على أن علة أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأجيب بان هذا جواب بتعبير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٦ - حواشي العقائد أول) قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا ولاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وانت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالأظهر الاقتصار على التعرض لاستلزام المذكور

(قوله بان نلتزم صحة ملموسية الواجب) أوصحه الفاضل المحشي بقوله كما انه تعالى جاز ان يكون مزنياً بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضاً أن يكون ملموساً بالقوة اللامسية لافي مكان ولا في جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا تقصر

بصحة الملموسية أيضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكوراه (قوله والانصاف الخ) من تممة مقول شرح المقاصر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمقتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعنى امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب الاراد المذكور بان يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالاً لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفاً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والحشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بالتفاوت على ما حررنا فان تم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحدة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعة وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتعة معلقاً بالاستقرار الممكن والسري في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحجب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيها امتنع

بصحة الملموسية أيضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكوراه (قوله والانصاف الخ) من تممة مقول شرح المقاصر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمقتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعنى امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب الاراد المذكور بان يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله احجب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

(قوله وما الرد إلخ) أي الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالغير (قوله لان استقرار الجبل حين إلخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ للقاتل أن يبدل قوله وحين تعلقت إلخ مع تعلق ارادة الله إلخ على ان له أن يقول كما (٢٨٣) ان كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وان لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض ان المتعبر في الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع المشروط انه يقع المشروط في نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط اذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة في الارتباط والتعليل وان أراد به ان المتعبر في الارتباط وقوع المشروط

عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه متمتع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يوضح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ اتني اللازم اتني الملزوم مع انه قد يكون الملزوم متمتع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري إلخ) يعني ان الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم وذلك شائع فمعني رب أدنى انظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر إلخ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعنى ذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواء فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم إلخ) علاوة أي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان الخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان المراد إلخ) أي يرد على العلاوة ان المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرتضى بحاشية البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الامر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فمنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع المشروط مطلقاً وان لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط وان أراد انه لا يفرض وقوع المشروط كما يفرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه في نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً افاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخاف بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل العقل. وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليخلف منكم رجلان فتشاجوا فقال ان لمن قعد أجر من خرج فقمه كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا ساجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام بأمره وبنهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه * وقالوا لن يؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم انهم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من اختيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلاً لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والتواهي حين السجدة وغشى الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن تؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فقيه انا لانسلم ان كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاً هذا ما سنح بحاطري العليل وذهي السكيل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تصفقات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا نزعاً عما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالبصرات الجسدية أو لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية الخالقة له في الحقيقة والمباية واللوازم والشرايط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لوجوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المسد كورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المسد كورة وهم ينكرونه لتوقفه

(قوله أي فعل الخ) شرح لسكلام المحشي الخيالي وجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح على المعزلة الذين تمتعوا بطلان نالي الدليل مستندي بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستزائه خصوص الفساد وأجاب المحشي الخيالي عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعزلة والمفهوم من كلام السيلكوتي اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لا يقال ان المحذور ليس بمندفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع علي أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني فسؤال موسى يكون عبثاً لانا نقول ان السؤال لاستماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) لقائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصري مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذي يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكاً

بصرياً عندهم ولو كان الابصار دخل فيه ولو ساء غيرهم ادراكاً بصرياً رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية عندهم

(قوله يحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تتور لجواز أن يكون عدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لاشياله على النقص (قوله يفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة ان ما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدها فيحتمل ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون نفيها صفة نقص لا يقال تجزم بكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المتباد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان الذين هما اماوة الحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان النشوء والبناء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل افاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحكما المذكور هو تحكما من غير تراخي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني انا لاسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لاسلم انه لا امتناعا بل لاشياله على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسري في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل مانع عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نقصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقهما تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والنقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والآادة نحو التدور من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قبل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعزلة أن يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فاما تصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فكارة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه (قوله مما أتى به) أي مما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أما الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

بوجه جزئي في الابداع سواء كان ناقصاً أو كاملاً أما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع ما يقال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ما قيل يجوز أن يكون العبد عالماً بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركة أصعب يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري أعني الإيقاع والأحداث أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للعهد على ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستقراء لم يتم المقصود إذ لا شك أن المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه معمول النجار باعتبار أنه تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون الإضافة للاستقراء يجوز أن يكون المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى وازد على المعزلة إذ لا خلاف لهم في أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستقراء لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وبحمل الإضافة على الاستقراء فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة) يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستقراء بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة موضوعة للاستقراء فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة فإنها موضوعة في الأصل للعهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستقراء هنا من استعانة المقام (قوله وبالجمله حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

ولا يبعد أن يجعل عنواناً الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولذا) أي ولأن العلم بالعلم ضروري بعد التوجه قيل أن العلم الضروري قد يكون تابعاً للعلم النظرى مع أن كون النظرى مكتسباً من الضروري يقتضي أن يكون النظرى تابعاً للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الإيقاعات) لأن الموجود في الخارج إما واجب أو ممكن ولا شبهة في أن ذلك الأحداث والإيقاع ليس واجباً فيكون ممكناتاً والممكن الموجود لا بد له من علة والأحداث المتعلقة بهذا الأحداث أيضاً كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب) لأن ما تعملون في قوة عملكم فالمصدر وإضافته حكمي فهو المراد بإضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية إضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستقراء (قوله فإنها موضوعة في الأصل للعهد) لعائل أن يقول لم لا يراد

بها المعمول الخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الإضافة حينئذ عن أصل وصفها وبم به المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أي من قوله ثلاثاً يحتاج إلى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أي كيف يصح التخصيصان المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متفقان فأشار إلى انتفاء الأول بقوله إذ لا قرينة تدل على التخصيص وإلى انتفاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتعدي الخ

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحشي الخيالي إذ الظاهر أن هذا المقام إشارة إلى ما ذكره من كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة فيكون هذا منعا لما ذكره الشارح رحمه الله سابقا من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أي ذكر أحمكاً (قوله باعتبار المحلية) أي لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قيل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الأول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الظاهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم لحاز تعلقه بالمعدوم (قوله تمثيلاً الخ) يعني أنه استعارة تمثيلية شبهت هيئة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لآر جيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحشي أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد بوجه أيضاً بأن المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر إذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلاً منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد أن من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله وينعون كون الخلق الخ) يعني أن المعزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة وينعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب وينعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة) لأنه إذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل إذ قد اتفقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري البتة وإن اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيباً عادياً مثل ترتب الاحراق على أساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على أساس النار وقيل هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحقاقياً والذم اعتراضاً كما لا يخفى وإنما ترك الشارح هذا الجواب لأنه كما يتفهمنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه والجواب بآيات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فإن الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني أن قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد السلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وإنما قال الشارح لا يبعد لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامهل ولا امتناع بطاعة المسأور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداً فكان أصل الكلام هكذا إذا أراد شيئاً فيحصل عقيب دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان الاستعارة التمثيلية أبقى ببلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيلكون على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكليني

(قوله في العالم العقلي)
 أراد به عالم الجردات
 ذاتا وفلا المسماة بالعقول
 النقلة عندهم (قوله أحدها
 اللغوى) يعنى أتمام الشيء
 المندرج فيه الحكم والخلق
 والامر والاعلام والتبيين
 (قوله مصطلح الاشاعة)
 يعنى الارادة الازلية
 المذكورة (قوله مصطلح
 الفلاسفة) يعنى مبدأ
 وجود جميع المخلوقات
 على الوجه المذكور (قوله
 ستة معان) الخلق في
 قضاها سبع سموات
 والامر في وقضى ربك ألا
 تعبدوا الا إياه والحكم
 في واقتض ما أنت قاض
 والاعلام والتبيين في وقضينا
 الي بني اسرائيل الآية
 وهذه الاربعة كلها لغوية
 والاثنتان الباقيان هما
 المصطلحان المذكوران
 ومنشأ اثبات الاربعة
 اللغوية عدم التنبيه لما
 ذكره الشارح في التلويح
 من أن المعنى اللغوى ليس
 الا الأتمام والمذكورات
 من شعبه وتقاربه (قوله
 عن أصل الاعتراض) أى
 الذى ذكره الشارح بقوله
 لا يقال الخ

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس ههنا
 قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا
 ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاها سبع سموات) قال الشارح
 في التلويح التحقيق ان القضاء أمام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبد الا
 إياه * أى حكم أو فعلاً كما في قوله تعالى * فقضاها سبع سموات * أى خلقهن وأتفن أمرهن
 انتهى كلامه فعلم بما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله
 تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه * أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى *
 فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغايراً لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
 والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل
 في الكتاب لتفقدن في الارض * الاعلام والتبيين اللفظ مرجعها واحد أعنى أتمام الشيء قولاً يعبر
 عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات القطعية) أى اذا كان المراد به الخلق
 مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب
 الاوادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان
 قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند
 الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل
 الانتظام وهو المسمى عندهم بالناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلها على
 أحسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود
 جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى
 تفسير الحكماء وما أخذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ
 جوهر عقلى مجرد عن المادة في ذاته وفى فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وإنما قلنا المراد بذلك
 لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود
 جميع الموجودات في العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
 الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في النزول في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه
 وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره ابو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث
 قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
 ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان أحدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعة والثالث مصطلح الفلاسفة
 فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الخ) يعنى
 انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا
 تفسيره بالحكم أيضاً يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للارض) يعنى انه لا معنى للارض
 بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد
 انه بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفراً
 اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصداً الى

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير وأما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتار خانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانت خير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ (يعنى ان ما ذكره المعترض من انه لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعاقب رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطريقه من حيث كونها متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم لفرضاء بالمفضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمفضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمفضى من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ لثاني اذ الرضاء بالتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وتعلقها بها وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اوجب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله) قالت المعتزلة انه تعالى الخ (يعنى قالت المعتزلة في التقصى عن لزوم التقص والمغلوية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا قصص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة الفسرية فانه قصص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء (أى ما قالت المعتزلة في التقصى ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع قصص ومغلوية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله) قيل لا يفهم من الارادة الخ (أى قيل في التقصى عن لزوم التقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم التقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضاً (قوله) وهو كلام الخ (أى ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير تقييد بعدم الاعتراض قال قول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم التقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجمع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل الحثي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

قوله لا يخفى انه لا يظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء (٢٩٠) دون المعتزلة مع أنه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الامر والنهي ولا شك أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقضه ولا مغلوبته اجماعاً لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوية بلا ريب (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان السكل متفقون على صدور السكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الراعي فأين المفريشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأديباً وايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول وممضية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والممضية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل أراد ان لقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة وممضية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهب ان هذه الصفات أمور

للقوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخياي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أقاده الفاضل الكلبي (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعتزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين ببعضهم ثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم ثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالغزالي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المعلومات

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله ما لزم على المعتزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالقاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهب الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو ممضية يكفي لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطة كون الفعل طاعة أو ممضية وهذا بعينه ما ذهب اليه الماتريدي

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان ارد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩١) لاينافي ان يكون صرف الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لا تأقول الاختيار كما يجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الارادة الجزئية فيحمل في كلام المصنف على الثاني ولوسلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة أعني ارادة الفعل وازادة الترك فالقدرة ليست مختصة بفعل الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما في الايمان المقدر تأمل (قوله فلو كانت مسبقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكلبي أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشي من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلّة خارجة وقد قالوا ان علّة الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلّة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرة بايجاب واضطرار وأما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا (قوله الا أن بعض الأدلة لايجري الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد رد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبغثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا يان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان حمل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في انفسها والا فهما أمران عديان لا تحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بأن الاعداء الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس أثراً محضاً لا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً وأما الجواب بأننا لانسلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لافي المعدم بل الشارح نبه على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لان من علام الفيوب

لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لايزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يتأني الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً لا اجتماع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي الواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان نقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البرى تعالى ولعل مراد هذا الحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

يعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان نقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البرى تعالى ولعل مراد هذا الحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

(قوله وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالإرادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية ومراد الأشعري أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يجز المتوسط وأما الجبر اللازم في الإرادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الإرادة الجزئية فالصواب أن يقول وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات لأن الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الاضافة وهي من الأمور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح حينئذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئاً على ماقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الأشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجي تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الإرادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً أما يقال الجبر بالنسبة الى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل أما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك وهذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة الى الأفعال الصادرة بتوسطها والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالإرادة فبني الخ) أي النقض بإرادته تعالى مبني على أن تعلقات الإرادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة فلا يتم إذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلي أن النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال أن تعلقت بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لأن هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وأما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التمكن عن إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد إرادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الإرادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق إرادة الله بكل من الطرفين على سبيل البذل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق إرادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الإرادة لأن تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف إرادة العبد فإن تعلقاتها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا الحشى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته الخ) والسر في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط تعالى وارادته الأزلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) قل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فلا يجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لسكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقعها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أى بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للخصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرة مالا خلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقه بين حركتي البطش والارتعاش بحكم ثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدريّة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفاءه بالفواعل انما حكم البدهية بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق ارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة بصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو التوفيق المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان أراد بها نحو الغني والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لا يشمل اذ هي صفات لافعال وان أراد بها نحو حركة الارتماش فالظاهر ان أفعال العباد لا يشمل (٢٩٥) اذ الظاهر من أفعال العباد

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يمكن الخ) لا يخفى ان الممكن المذكور ليس أثر القدرة بل أثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا حقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد بها العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لنعلق ارادته وقوله اللاحق فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أي علماً بترتب الخ فقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار الخلية) أي لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم ثأذ لافعله (قوله ولذا) أي

التوفيق ان أفعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجد لها سواء تعلق بها ارادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجيح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق ارادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقياً ظاهراً فان قيل ذلك الترجيح المفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجواب أن أو فعل العبد فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لذلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجدها فعلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار الخلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى، بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومقارنته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيحكي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال

الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشئ) لان قصد الاستعمال (الخ) أي ما ذكره صاحب القيل ليس بشئ أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجد القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينفي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلاً وهو اما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشبهة بالذاتي لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يتمتع بوجوده بدون ان يكون من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أي وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فينشد لاشركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمبدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في اليجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستنعات (قوله وليس بشئ الخ) أي ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجري في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرة وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعندما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقية ولم يكن دائراً معه كدس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فاقاله الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل) أي اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدماً زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على مامع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقدير المصدرة) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ان لا يجري في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالخبر الياس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا عدماً أيضاً اذ ظاهر ان

(قوله لانهم) أى جمهور
الاصحاب والا فبعضهم ينفي
كون الشأن فيها التأثير أيضاً
(قوله فقط) متعلق بكسب
القيح أى يكون وجه
الدم عند هذا القائل هو
كسب القيح فقط وهو (أى
القيح) التضييع الذي قصد
اليه بالقصد الى ترك الواجب
لا التضييع المترتب الغير
المقصود الغير المكسوب كما
هو كذلك عند القائل
الاول (قوله) وما ينبغي
ان يعلم الخ) دفع لما
يتوهم من ان الشارح قصر
في بيان وجه استحقاق
الدم والعقاب حيث اقتصر
على ان الوجه هو ترك قصد
الفعل ولم يشر الى الوجه
الآخر الذي هو كسب
القيح وحاصل الدفع ان
المستفاد من تفريع
الاستحقاق على التضييع هو
ان الاستحقاق تارة يكون
لترك قصد الفعل لوجود
التضييع حين ترك قصد
الواجب وتارة لقصد فعل
الشر الذي هو كسب القيح
لوجود التضييع فيه أيضاً
اذ التضييع يوجد بترك
قصد الخير بقصد فعل
الشر فلا قصور في كلامه

أصلا

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله) لك أن تقول الخ) هذا ما وقع في
كلام الآمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله
تعالى فيثبت تسميتها علة أو شرطاً حقيقة كما قاله الفاضل الحنفي من أن كون شأن القدرة التأثير غير
مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله)
يشير الى وجه الدم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الدم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على
ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
على ما مر من ان الاعداء ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف
الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الدم في ترك الواجبات كسب القيح بقصد فعل الشر
وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف
النفس عنها عند تهيج الاسباب وميلان النفس الى للفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيج الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف
الارادة والقدرة فاستحقاق الدم والعقاب فيه لكسب القيح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول
الشارح فيستحقق الدم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الدم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب
بذلك كان ملائماً لظن الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبا قال بعض الفضلاء انه لو كان
استحقاق الدم والعقاب لازمة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع
ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطو فعل الشر بدون القصد وأما القصد
فلا قال في تهديد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب
وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان
ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يستل ويحاسب
لقوله تعالى * وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر
والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أى كون التضييع سبب الدم
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الدم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة
اليه على ماسيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا أنه من
المتروك فيجوز ان يكون وجه الدم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ)
أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب القائل بتأثير القدرة فاصل
الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها
محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبنيّاً على
مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ
ممنوع اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه ان

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين المحشي الخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٢٩٨) والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برد مذهب الغير على انه لا يفوت

الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركازة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل ههنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عيناً ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

قد عرفت آتفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جملة الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية أجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متممة في القدرة الحادثة لكانت متممة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متممة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تميزه تابعاً لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولاً وليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله أنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاها وبهذا ظهر ركازة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه أمّا يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

ومدعي المعتزلة الفرق الاولى فقط لا كلنا الفرقين والي ما ذكرنا أشار بلفظ الركازة هذا وليعلم ان النسخة الامر الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخة الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد زيادة لان النافية العاطفة ومعناها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحالتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادث أمراً اعتبارياً أو أمراً

خارجية أو كلاهما فالعرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيهما على السواء لا صفتها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتي يشمل كلا الحالتين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية تحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحاشي بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يمتنع قيامهما مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وانه يمتنع قيامهما معاً بالحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معاً بالحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعتاً للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أمراً خارجة تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم السكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أى مقارناً لها كما هو رأي الشيخ مقارئة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الأمدى الخ) أي وقع في كلام الأمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم السكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص الناعت بالتبع أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعتاً للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعتاً للسواد مثلاً دون العكس فالمقدم مثله ثبت انه يمتنع قيامهما معاً بالحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افتراقا يكون أحدهما فقط قائماً بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعتاً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

بالحل بل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الأمرين القاعين محل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الأوليين لأنه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني أن المكلف وصفاً إضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والمأهة يعبر عنه تارة بلفظ محل دال على الإضافة وكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الإضافة صريحاً وهي سلامة الأسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وإن لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما أن الاستطاعة وصف ذاتي له لأن المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والاصح تفسيرها بسلامة أسبابه لأنه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالإضافي وإن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسنح بخاطري السكيل وذهي العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والاصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال يعني أن الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان إضافيان لافرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ولا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي له والاصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب لأن سلامة الأسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأنه حينئذ يصير قوله والاصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وإن أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلأن قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لا يضر لأن فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب فلا حاجة إلى دفعه وأما ثالثاً فلأن أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الأفاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل أن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب إلا أنهم تسامحوا في ذلك إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الأسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف لشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع إياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع إياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فإنه حكي

(قوله مصادرة) لأن أصل المدعي كان إثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب وقد أخذ في إثباته قوله والاصح تفسيرها بسلامة الأسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل أن يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصراً على هذا السند أعني قوله والاصح تفسيرها بسلامة الأسباب إذ يجوز أن يستند المنع المذكور إلى بداهة عدم الفرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ويقول المانع لا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي لبدهة أن لافرق بينها وبين سلامة الأسباب إلا بالأجمال والتفصيل ولا شك في أن السلامة وصف إضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فإذا استند المنع إلى هذا السند ثبت صحة التفسير ويتم به الكلام وإذا ثبت صحة التفسير فله أن يستند المنع المذكور إلى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره الحاشي بقوله وقد يقال ان ابا هب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكييفاً بما لا يطاق على ماسيد كره الحاشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يعتنع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحيل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أي التكليف بالمتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من أصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن متمتعاً لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس بأربعة ونحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي (قوله والثانية لاتقع اتفاقاً الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ) لجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجهاد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجهاد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز وقوع الخ) فان مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً اجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالمتنع لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يهدا الخ) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة أي المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ) أي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وإنما النزاع في الجواز فان النزاع إنما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله
وذلك الخ) أي الانتساب
المذكور مرتكب لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الخ) فاذا لم يكن لها تأثير
فهي في قوة العدم فكما أنها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف الحال فكذا اذا
كانت في قوة المعدوم (قوله
لكن) أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صيغة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر نص في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يعد الخ) قال
النزاع الى عد هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عدها
فالشيخ على الاول ومخالفوه
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاوليين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جوازه (قوله) ان يكون الحكم بعدم الوقوع (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا) أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة تحمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر باطعام جميع الرجال وأكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ولك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى انه لقو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال ان أبا هب الخ) يعني أن أبا هب كاف بالايان والايان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحيته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحيته به أن أبا هب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما آتي به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وإن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص اذا كان مصداقاً كان عالمياً بتصديقه علماً ضرورياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني الممتنع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني أنه إنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً ان هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحيته به ومعني لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا يناقيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما الحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن الممتلزم للمحال أما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا يناقيه ذلك

والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيد والتقدير جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

(قوله فهو كقوله تعالى لنوح الخ) يعني ان المقصود اعلام النبي بحاله (٣٠٣) حتى يئس من ايمانه ولا يكذب

خاطره في تحصيل ايمانه
(قوله لا ينافي كونه
مكتسباً) قال بعض
المحققين نقية لذلك والحق
ان مباشرة السبب المستعقب
للمسبب بمنزلة مباشرة نفس
المسبب فكما ان عدم
تمكن العبد من عدم
حصول السبب بعد
المباشرة لا ينافي مقدورته
فكذا عدم التمكن من
عدم حصول المسبب بعد
مباشرة السبب لا ينافي
مقدورية المسبب اه
وقال أيضاً العلوم الكسبية
مقدرة عندهم مع انه لا
يتمكن من عدم حصولها
بعد النظر (قوله وبعد
المباشرة غير متحقق الخ)
يعني هذا الذي ذكرناه من
تمكن ترك امتداد المتولدات
حين مباشرة أسبابها اذا
أريد عدم التمكن حين
مباشرة أسبابها ولو أريد عدم
التمكن بعدم مباشرة أسبابها
فقول تمكن ترك الامتداد
بعد مباشرة أسباب
المتولدات الممتدة غير
متحقق في أفعال المباشرة
الممتدة أيضاً أي كما انه غير
متحقق في المتولدات الممتدة

فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان
هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعتبار الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق
بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جداً لان
الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره
الشارح بقوله وحلها قض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي تقض اجمالي وحاصله ان دليلكم
بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان
فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال
لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد
والدليل إنما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمعلم
الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والام الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع
أنا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في
غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فإعلم أنه لا اكتساب في جميع
المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم
حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب
حصولها فإعلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد ألا يرى ان فعل
العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الإرادة والقدرة مع أن العبد مختار
فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة
الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله أنك اذا ضربت انساناً حتى حصل فيه ألم ممتد زماناً
فإنك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضرباً ممتداً زماناً فإنك
اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زماناً فإنك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه
لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد
من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زماناً فإنها قائمة بمحل القدرة مع أن
العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول
ما ذكره كلام أو هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق
حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لنا يمكن على أن نضرب ضرباً شديداً فيحصل
ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فإنا بعد تحقق
الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل
على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدوراً لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز أن
يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة
(قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا نقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري
لأنها الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق (٣٠٤) المقتول) قال الفاضل الحنفي وهذا التحقق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لما التبتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجازان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم ان كون الاجل بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر يأتى عن التردد فيه بأنه جاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت فالصواب ان هذا ليس منطقاً على مذهب الاصحاب كما لا يخفى اه فلتأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المبالغة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلاً فيما نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فما رد على سوداء ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكسر وبالبيضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورود أننا لانسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت يدل القتل على ما ذهب اليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لما التبتة بالقتل وتمسك بأنه لو لم يموت لكان القاتل قطعاً لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أى لم يوصله اليه) يعنى أنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل الحنفي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أى المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى * فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعنى أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء أجلهم لا على الجزاء فعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطوف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدماً فيما ذكره كالجمل بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشى شرح التلخيص أنه عطوف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تقيراً على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كنهه فارد على سوداء ولا يضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل الحنفي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعنى أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات لئلا تكون

في يانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحججة على قبيهاهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة
 لسكونها في صورة الحججة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الحشى من أن من ادعي الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره انشراح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعتزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبيه فليس بشي لان المعتزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقائه
 لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاهها عند انتفائها انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة إنما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه ونمامة بن
 ابريش يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققه
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تمدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 محصل الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سبباً
 لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة الخ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيها هو المقصود الأهم من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة
 الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه وللتناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت على الاجل
 ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ)
 أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله
 فعلى هذا الخ) أي فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العوارى رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع
 به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل
 (قوله ويوافق الخ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقاهم ينفقون * فانه يجوز أن
 يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لانه ما يتناوله

(قوله ويتقدم عند المعتزلة)
 بناء على مامر من ان
 الاجل الذي لا يحصى عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لأفعله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي العارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصده) أى لكون المنفق المذكور بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه اذا حمل المملوك على (٣٠٦) معنى الجمول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك

بدون اعتبار الحيثية مخرجا
لحرم المسلم وخزيره عن
التعريف فالصواب ان يقول
خينثذ يندفع خمر المسلم الخ
باسقاط ملاحظة الحيثية
من الين (قوله أقول معنى
قوله الخ) حاصل الجواب
اختيار الشق الثاني لكن
الحكم عليه بقوله وذلك
لا يكون الا حلالا باعتبار
بعض افراد المنتفع أعني
المكلف لا كلها فالتعريف
باق على عمومه فلا يلزم
خروج رزق الدواب لكن
الحكم المذكور ليس باعتبار
ذلك العموم حتى يقال
لا يتصور الحل والحرمه
بالنسبة الى الدواب (قوله
اذ لا مقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان الخ)
لانه يجوز ان يبين طريق
الحق لاحد ويوجد ذلك
الاحد ويسمى أيضا ضالا
بل الكفرة كلهم كذلك
ثم انه أشار بقوله بين بيان
طريق الحق الى ان من
فسر الاضلال بوجدان
العبد ضالا أو تسميته ضالا
يفسر الهداية ببيان طريق
الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المنفق مجاز لكونه بصده (قوله والا لحلا الخ) أى وان لم يكن المراد الجمول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعى لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم
الرزق عندهم أيضا كما سيجى في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله خينثذ يندفع
بملاحظة الحيثية) أي حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية أى مملوك يأكله المالك
من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخزيره
اذا أكلهما مع حرمتها فانهما مملوكا له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما
المالك مع كونهما حرامين وأما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي
بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة خينثذ اندفاع
النقض بالخمر والخزير ظاهرا لمدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الاية الخ)
أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على السكك على سبيل
التعليق لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحشى المدقق واعلم ان قولهم
مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ مال الملك وبالمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه
أيضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواضع أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان
ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق
الشامل لرزق الدواب أيضا خينثذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على
الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى
أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنع من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن
التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ)
أى على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم
أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فها هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن
تلك المادة فان قالوا لانهم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي
الحيوانية فكذا نقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض أما يرد لو ثبت بطلان كون من
أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه
خلاف الاجماع قبل ظهور الممتزلة على ما في المواضع فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات
مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا وهو

مهتديا وخينثذ يندفع ما ذكره الفاضل الحشى من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر
وجدان العبد مهتديا وخينثذ لا تقوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسأتي من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نمود فهديناهم إلخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نمود فهديناهم إلخ لا متناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجبابهم العمي على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجبابهم العمي على الهدى علي ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالعنى وأما نمود فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمي أي الكفر على المهدي أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون إلخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمي على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقة على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجلبهم العمي كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب الجواز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً إلخ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بعم السكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح إلخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتدفيع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال إلخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدح بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مدامة يقتضى الذم عليها فضلاً عن أن يكون مدحاً (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمسئمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن إلخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد علي هذا) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضاً ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس مهدياً فافصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح فيها عنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو التقيد

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلاً ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى الحشوي لكان أولى لكن اكنى بما سيذكره من قوله والامر في عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو امانته أو سلب عقله فليس مختصاً لابن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول الحشوي الخيالي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاء بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم

الحجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة أو عن التثييث والدوام عليها على ما يقول معاشر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أي الا تقع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الا تقع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى الميزتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الاقع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للإيمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الاقع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائي وتابعد فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ماذهب اليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الحشوي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير الضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعم المقيم له فان ذلك وان كان أصح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف بمحتمل أن يطفى ويستبكر فيقع في العقاب الا كبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفعله النكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتاله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصح لانه يجوز أن يكون لاجل استيعاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصح فعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم

المغفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيعاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الخ) دفع لما يقال ان المغفرة
كما انها اصلح على تقدير
ان تغفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي اصلح
في نفسها وقد سلم سابقا ان
عدم المغفرة اصلح في نفسه
حيث لم يقيد اصلحيته بشي
فيلزم نيوت اصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع ان اصلحية
في نفسه اتما تكون وثبتت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
ثبتت اصلحية للمغفرة
لحالية ووقوعها عندهم (قوله
وان كان يجب عليه الخ)
يمكن ان يتنى على اسمه
الحكيم فان العلم هو الذي
يعلم ظواهر الامور والخير
هو الذي يعلم بواطن الامور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضرر في حقه تعالى ثبت
رجوعهما الى العباد فقتضي
حكيمته وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودره المضار والمفاسد
فتفطن فان لله الحجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك
الاصلاح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع ان زخشرى
قال الفاضل الحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزخشري دلالة على ان
عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده أن الزخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركة اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا
لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب
هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً
تردداً على ما ذكره الحشي (قوله وههنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالي أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله اللهم الا أن يقال الخ) أي اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على
الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلاح لانني رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم
العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضائه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الدم الخ (قوله وجوابه انهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً
مستحيلاً على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالي فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالي لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لاشتيماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا تطلع عليها وان كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان
ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله تعالى حكوا

المعتزلة من انه لو ترك لزماً الاخلال بما يقتضيه الحكم والتالى باطل فالقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي يسند الفلاسفة إيجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبسط لفيضان الخير والجد في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقيناً ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعتزلة أنهم لا يعملون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من محيى القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلاح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يعملون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو الحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المنفرد بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لانسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

(قوله ان الاختلال به) أي
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجمعها ولذا عدل عن
بها الى به (قوله اضطر
متأخروا المعتزلة) أي الى
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العاديات) أي
كون معنى الوجوب انه
يفعله البته نظير العاديات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتعظيم والتعذيب)
في التمثيل بهما تأمل ويمكن
ان يدفع بان قولهم بوجوب
التعذيب والتعظيم ليس من
حيث اخبار الشارع بهما
بل من حيث وجوب
عقاب العاصي واثابة المطيع
والتمثيل بهما من حيثيه
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالجنة والنار
والسؤال والحساب (قوله
اشارة الخ) بقرينة ترك
تقييد المقابل بالاتفاق
وتخصيص قوله ولا للعقاب
بذلك القيد

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الأمور المستحيلة في حقه تعالى وأيضاً لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لان استيلاءه تعالى يعم الكل لانا نحجب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) نعم ربما تفهم هذه الأمور من خصوصية من أسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الإشارة بالا على الى الأدنى اذ تقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره اه (قوله) قال الفاضل المحشي (أى معترضاً على قول المحشي الخيالي ولا شك انه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله) ليس المراد بالحي ههنا (أى فيما حكى الشارح رحمه الله بمحاكية تعذيب غير الحي وحوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب ان كون تعذيب ما ليس فيه

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتع العقلي ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه ككتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالمسا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بخيل بل يده مبسوطتان * أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة (يش أوردن) ففسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لمرضهم على النار كما ان القتل لازم لمرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * وبوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله وبوم تقوم الساعة على قوله النار يمرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لانعني به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق منتهق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة مترخ عنه زماناً طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من ان أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلقاتها استعمال الفاء فتأويل لاداعي اليه (قوله حوز بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكراميه الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكياً حتى انقطع ماؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكاً يكون سبباً لتلذذها وتأنسها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكاً يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجماداً ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورها بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو أعيد فان أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدءاً لامعادا لان المعاد هو الواقع

حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للافعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وإن لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله احيب أولا بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نخشاه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة للمعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من أنا نعم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وإن كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلًا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد الملل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول حينئذ يحصل اعادة للمعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني إنما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات حينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته الملل لبقاء المنع المجرد أعني لانسليم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعبرة في الوجود لان المعبر في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع اتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي احيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد أيضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدءاً لامعاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبق بحدوث آخر فلا يكون مبدءاً بل معاداً فان كون الشيء مبدءاً إنما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت حين البيع غير واقعة فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواضع بعد هذا الكلام ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرأ على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزم مني الجواب لأنني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات انه وفائدة هذه الحكاية مع ابائهم عن فساد ذلك الاستدلال التنبيه على ان ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وان كان من النافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) الاظهر من جملة معدات بقاء الحادث اذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك فوقت والمعدل الشيء لا يجامعه (قوله بين زمان الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لان مبناه على فرض اعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم محاليتها (قوله والا لزم
 تقدم الخ) لتقدم الوجود
 قبل العدم على الوجود
 بعده (قوله وهو) أي
 وقوع زمان زوال الوجود
 بين زمان الوجود السابق
 واللاحق (قوله يمنع
 استحالة الخ) أي يمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أي في وجود قوله والتخلل
 عطف على اعادة فهو في
 حيز الكون المذكور أيضاً
 (قوله ان حاصل الخ)
 أشار ببيان الحاصلين الى ان
 حاصل الجواب الاول
 يمنع لزوم التخلل بين الشيء
 ونفسه لتغاير طرفي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني يمنع لزوم التخلل بين
 الشيء الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 مآل الجوابين الى الترييد
 بين مراد المستدل في منع
 الزوم على تقدير وينع
 الاستحالة على آخر

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدءاً
 لأن المفروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدم بأنه اما ان يعاد
 الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً
 لو أعيد المعدم الخ) أي قال النافون أيضاً ان اعادة المعدم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء
 ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدء بعينه (قوله وأجيب
 بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم ان التخلل هنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات أما المحال لتخلل العدم بين ذات الشيء
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان
 من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خله ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على
 ان الوقت ليس من الشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجوز التمييز بين الوقتين الخ) أي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدم
 ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص المعدم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصته في كلا الحالتين فيكون اعادة المعدم بعينه بقاء الشخصات
 والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجهه فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم
 من أن اعادة المعدم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفيه بحث الخ) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
 المبدء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض
 ونفسه لکن المقصود ان اعادة الشخص المعدم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل إنما يتصور

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصق لا الهلاك والاعدام بالمره (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشار الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلاً مضمحل في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكاة الانوار تأكيدياً كما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخرأ وان كل شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) أشار بنبي الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كوله دليل ظني على كونها اجزاء اصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

يقطع الاتصال بين الشئين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعاده المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أى للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفاتها المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترى العارفون من سبب الحجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلاً وأبدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في أن المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قاله المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأناه بعظم قد رم وبلي ففته يده فقال يا محمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعد مارم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كوله ولا دليل قطعياً على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الحرم المنوى كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز أن يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي وأما نفي تعلق الالم بالجلد فقير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

الجلد المدعي) أراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه

(قوله وأبرد من الثلج)
ومن تمة الحديث قوله صلى
الله عليه وسلم حافته
الزبرجد وآنته من فضة
(قوله فان ظاهر الاحاديث
الح) قال صلى الله عليه وسلم
في أول الحديث أندرون
ما الكور قلنا الله ورسوله
أعلم قال عليه الصلاة والسلام
فانه نهر وعدينه ربي عليه
خير كثير هو حوض برد
عليه أمي الحديث كذا
ذكره بعض المحققين
(قوله وفي ذكره عليه
السلام) أي بناء على هذه
الرواية التي قدم فيها الطلب
في الصراط وأما الرواية
المشهورة التي قدم فيها الطلب
في الحوض فوجهها هو
مراجعة الترتيب الواقعي
بين المواقف الثلاثة أعني
الحوض والميزان والصراط
(قوله أقوى للطلب) أي
ادعي لطلبه عليه السلام
من الحوض فان الاحتياج
اليه عليه السلام فيه أي في
الصراط والنجاة عنه أكثر
من الاحتياج اليه في شرب
ماء الحوض

الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه ان أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم في الجلد
الذي لا حياة فيه وان أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء
الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجلي برد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجليدين ميل الى التناسخ
ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ
هو أن يكون البدن الثاني مغاراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مغاراً لجلده
(قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الح) سواء كان نهراً على مافي رواية أو حوضاً على مافي رواية
أخرى * قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدينه ربي فيه خير كثير
ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله
والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان
لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهد
في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام
فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة
لابتافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الح) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا
الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب إنما يكون لدفع الظم
وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسام يجوز أن يكون للتنعم لا لدفع الظم
(قوله ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له الح) دفع توهم وهو أن يقال ان المتبلى بالجحيم من المؤمنين لو
شرب منه يجب أن لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى أن
الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب
بالظمأ الح) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان
ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن اذ تد عن الاسلام عياداً بالله ولا نسلم أن
الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجه ان الطلب الح) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في
الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط
أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال
الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه اذ لا يحسن ان
يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرأ زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب
أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب
في المتأخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الح) يعني ما قيل
انه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحاناً لادم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الح) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن
الاتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى
أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فان لكم مأسأتم (قوله أي نخلقها لاجلهم الح) توجيه

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعا كماله والدليل المذكور يثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم يحتاج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كماله فليقيد به اذ المقصود اشتراك الازمان وهو يثبت بذلك أيضا (قوله طريان العدم عليه) أي على الاكل وضمير انقطاعه يضاراجع اليه (قوله على ما بينه المحشى) بقوله الا في ذلك ان نقول الخ (قوله لانه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم

للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجمل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجمل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيحجى فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الازمان بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بقدر وجوده فصيح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت الزول) أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت زول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة غارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازمان انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقربه كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقربة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصه بغير الجنة والنار بقربة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة في وقت زول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجددى الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا يتنافى طريان العدم عليه وانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا انهما بحيث يقيمان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المساكول فانه على التجدد والانقطاع قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب

يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

(قوله ويمكن الجواب بان الح) وأجيب أيضا بان المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى وانما خصه بالذكر لانه أخش أنواع الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه والزنا بحليلة الجار مثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر (قوله واليمين الغموس) هي التي يحق المرء بها باطلا ويبتل حقا وسميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار وفي الغموس انها التي تغمس صاحبها في الانم أي تفرقه فيه (قوله ويؤيده) أي كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقة واحدة قراءة الافراد فان الافراد باعتبار وحدة الحقيقة قدبر (قوله على ان الآية الح) يعني ان التوجيه لذكر كان لمنافاة ظاهر الآية كونهما اضافيين مع ان المناقاة غير سلمه (قوله حديث النفس) هو الخطر الذي أشار اليه حجة الاسلام في قوله ههنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح الخطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهام اه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثر من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللاشك بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الح) جاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أي وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في العبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضا ويمكن الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان ويؤيد ما ذكرنا انه وقع في رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصفات اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجي الح) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراد القاعة بافراد الخطابين على ما قيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالخطابين فيكون إشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقرين (قوله على وجه يفهم منه عدة حلالا) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جمعه الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن الح) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله قوله لانا نقول الح) يعني ان الحسن انما أثبتت المنزلة بين الكفر المجاهر والايان لا بين مطلق الكفر والايان فان النفاق كفر مضمحل داخل في مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايان مجمعا عليه (قوله وقيل ان المراد) أي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا ففسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بالعدم)

ومن عادة البلغاء ان

يحصروا النوع في الفرد

الا كمل ولا كذب فيه اذ

حاصله اخراج الفرد للتأنيص

عن الجنس لا اعتبار خطابي

افاده بعض الافاضل

(قوله سابق الآية)

هو قوله تعالى انا انزلنا

التوراة فيها هدى ونور

يحكم بها النبيون وفي

المواقف ايضاً وامتناع

متبعدين بالحكم بها

فيختص باليهود فيلزم ان

يكونوا كافرين اذا لم يحكموا

بالتوراة ونحن نقول بموجب

اه (قوله ان شارب الخمر

معذب) اي عند الحصر

ايضاً لقوله تعالى انما الخمر

والميسر والانصاب والازلام

رجس من عمل الشيطان

فاجتنبوه (قوله انما عبر

المصنف الخ) هذا ليس

تفسيراً لما ذكره المحشي

الخيالي بل تفسير ما ذكره

هو ما يأتي بقوله وانما عبر

في الآية الخ) وهو اشارة

الى ان ما ذكره المحشي

الخيالي توجيه لتعبير الآية

لا تعبیر المصنف واما وجه

تفسير المصنف فهو ما سيذكره

الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم

على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا المجيب (قوله لان

المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد

مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان

الحديث وارداً على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم

(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما

أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان

عاماً شاملاً لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم

يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وايضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان

كلمة ما من ألقاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك أن من

لم يحكم بشي مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة

بقريته سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند

على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر

ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم

ادعاه مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون

الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل

الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل

الاستحلال وعده حلالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الاستراي

من ترك الصلاة فهو سائر ثمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متمعداً فهو

مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متمعداً فقد كفر أي

قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند

اليه مواء كان للجنس أو الاستقراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام لا أمة من قريش والكرم

في العرب يفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر

العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن

المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذباً

الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرأ ادعاه بحمل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس

عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين * الخزي الكامل

الموعود لا كفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة

الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على

ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد

وان قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك وان تدن بعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

ذهب

الحكيم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذي هو عدم المغفرة

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الاربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له

عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشى ا كنفاء بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لحفاها نعم لو قال على الدلائل الاربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفى (قوله دون المسيء) أي دون آثابة المسيء يعني فلتكن التفرقة بآثابة المحسن وعدم آثابة المسيء لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل) وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعالم بالاخص ومخالفاً لا قاويل من يستد به من المفسرين بلا ضرورة (قوله تساوي مانئي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهي الشرك بقوله * لا يفر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي مادون الشرك بقوله * لا يفر أن يشرك به * فإذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية

ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع اعترافه بنبوّة النبي عليه السلام يبطن عقائده ككفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعاً الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يمحتمل الاباحة قول بالفسح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأما قلنا انه لا يردلان الفائلين لا امتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضاً لانهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على انه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يمحتمل الاباحة قول بالفسح العقلي غير مسلم لانه يجوز أن يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للفسح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالفسح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعاً أما على الاول فلانا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل آثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكنهه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته انحطاطاً تاماً وأيضاً لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجنائيات لا يمحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنائيات والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق ترتيبه وأما على الثالث فلانا لا نسلم أن اعتقاد الابدو يجب الجزاء الابدولاً بآثابته من دليل وعلى تقدير تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الابد بقوله بوجوب جزاء الابد دعوي بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن ان الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في يخصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * ان الله لا يفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء * أما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم تساوي مانئي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض المعصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلاً بناء على انها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة وأما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى لتعليق بالمشيئة المقيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصون المغفرة للمعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله أعم تحقّق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولولابتوبة

(قوله مغفرة صغيرة غير الثابت) (٣٢٠) أى عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم مجرد رفع

الدرجات (قوله عليه) أى على العفو عن صفائر المجتنب عن الكبائر (قوله بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يمض الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم (قوله هنا) أى في هذا المقام الذى هو نفي وقوع المغفرة لاهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أى العفو وهو علة لقوله ولا معنى الخ (قوله فيهما) أى في الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة (قولاً بأنهما مقرونة أى في النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بعد هذا فان قالوا آيات الوعيد أحق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على انه يمتثل ان آيات الوعيد للمستحلين مع انها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم فان تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما قررناه

الآية المذكورة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون العزم من الصفائر والكبائر لمن يشاء وهو الثابت ومرتكب الصفائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير الثابت فلا اشكال مما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والآحاديث فبرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والآحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بمخصوصها بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء * أى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصفائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصون المغفرة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزلق الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والآحاديث للمعزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصفائر جمعاً بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصفائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير الثابت بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لسن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواظف من انه لا استحقاق بالصفائر عندهم أصلاً ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية واما الصفائر فيمفوعها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصفائر فيعفو عنها عندهم صفائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول الحاشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرد ذكره هنا الخ) أى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتمدك المعزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العصاة والا فلا دليل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أى جواب المعزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات * وقوله تعالى * أو يوقن بما كسبوا ويعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض فخصص المذهب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الادلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية قاسد فكيف كان ترك عقابهم بالتار خلفاً

مذموم ما لم يكن ترك نواهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
 (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لزم الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله اقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد
 كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يثبت اخباره على المشبهة بجميع العمومات
 الواردة في الوعيد متعلقة بالمشبهة وان لم يصرح بها جزاً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
 وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعياً لان جواز التخلف فيه لزوم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشبهة (قوله
 ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز
 العقلي فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
 حكماً بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل بانباتها وما وجدنا
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللادفع فاعلمنا بسبب أنه فاعل مختار * يفعل ما يشاء
 ويحكم ما يريد * أنه يجوز ان يفقر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
 بالجواز اذ لا بد له أيضاً من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وأما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
 الوقوع أو اللادفع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد ان المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى
 دون الثاني مع ان الخصم أعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب وأما تخالفنا
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما
 لا يعنيه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر الحشى بالتأمل فاستمع لما
 يتلى عليك من مواهب القياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى * ويوفر ما دون ذلك لمن يشاء * انما يدل على
 أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى * ان الله
 لا يفقر ان يشرك به * لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله
 تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبار
 متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والحجزة ولا شك أن الحجزة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
 العقاب قطعياً على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعي وأما قلنا ان الحجزة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان
 كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبار بعد التوبة أيضاً موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولما بطل تكفير الحسنات
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون الحجزة على
 الصغائر قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي فعمل أن الحجزة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد
 مقابلة الحسنات بالسيئات فيثبت للخصم أن يقول ان مجتنب الكبار لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام الحشى وللفضلاء هنا كلام لا يفيد شيئاً
 سوى الملل اذ كله اجبات منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل
 الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشبهة والمراد بقوله * ان تجتنبوا كباث ما تنهون
 عنه تكفر عنكم سيئاتكم * ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وأما كان مقيداً بالمشبهة

(قوله أحدهما انه لا قطع
 بالوقوع الخ) لما كان عدم
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
 في الوقوع وبالقطع بعدم
 الوقوع وكذا عدم القطع
 بعدم الوقوع لما كان
 متحققاً بالتردد في عدم
 الوقوع وبالقطع بالوقوع
 اندفع توهم ان كلا من
 الماعين يستلزم الاخر لان
 حاصل كل منهما التردد
 والشك فيستغنى بأحدهما
 عن الآخر فلا وجه لجعل
 كل منهما مدعي على حدة
 وان ما ثبت احدهما ثبت
 الاخر (قوله اذ هو أيضاً
 قائل الخ) لقوله بالقطع
 بعدم الوقوع لانه اذا قطع
 بعدم الوقوع صدق ان لم
 يقطع بالوقوع

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد الخاطئين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية أن تكفير ماعدا الكفر من الصغار والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفروا عنكم سيئاتكم التي هي ماعدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على أن تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هي امامقيدة بالمشيئة كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع الفرقين من أهل السنة والاعتزال والافلر حجة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى أن تجتنبوا الكبائر تكفروا الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور أن احدهما بقاء بقيد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً لعموم قوله تعالى * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكلبي والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه مما لا يكاد يصح علي هذا التوجيه على ان المحجب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطابق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة فقيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً للآية المحكمة (قوله أي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادني وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي) تم الكبائر أي الذنوب تم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

(قوله لانه الكامل الخ)
ولك أن تثبت كون المراد
بالكبائر أنواع الكفر
أو اشخاصه بأنه لو لم يكن
للمراد ذلك لكان مقتضى
الآية عدم تكفير الكبائر
التي هي ماعدا الكفر
وهو ينافي ما اقتضاه الآية
الاخرى أعني قوله: ويفر
ما دون ذلك لمن يشاء
: من تكفير ماعدا الكفر
لمن يشاء كبيرة كانت أو
صغيرة فيلزم أن يكون
المراد بالكبائر أنواع الكفر
أو اشخاصه دفعا للتنافي
ومن ذلك يتوصل الى
تقييد التكفير بالمشيئة
للتصريح بالمشيئة في الآية
الاخرى (قوله لا نزاع
في وقوعها) كما يدل عليه
قوله تعالى فاستغفرهم شفاعته
الشافعين وقوله واقفوا
يوما لا تجزى نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة (قوله كراهة
التحريم) يعني ان المراد
بالمكروه الذي يستحق
الشخص حرمان الشفاعة
بسبب ارتكابه هو الصغيرة
لأما لا يكون ذنباً (قوله
لرفع الدرجة) أو المراد
حرمان كونه مشفوعاً

(قوله فلان حضر جهة النفي الخ) يريدان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم من الآية لكن حصر جهة

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وإن كان الزاماً للمعتلة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج إلى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع أن الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى أنها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على أن تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لأن عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس مع الآية سبقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقييح حالهم وتحقيق بأسهم (قوله لكن لا تدل على أنها الخ) يعني أن هذه الآية بمقتضى الأسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على أنها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لأن جهة نفي النفع هي الكفر فإذا اتفق ثبت النفع بها مطلقاً ولأنها محل للخلاف فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أمافي الأول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبار أمر آخر وأمافي الثاني فلان المراد أنه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لأنه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لأن ظاهرها نفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فإن صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول إنها لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أي ثم أن الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لأنه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعته * أنها إن جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعته الشفيع لم تقبل منها فلعن الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل أن هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لأن الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لأن النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * نسكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع إليها فيعم الضمير أيضاً لعموم مرجعه فيدل على العموم في الأشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني أنما يلزم من عموم المرجع الذي هو النسكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً إليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك فإن النسكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لأنها موضوعة للفرد المبهمة ولذا لا يعنى في الإثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة أن اتفاق الفرد المبهمة لا يكون إلا باتفاق جميع الأفراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى النسكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الأتري أنه إذا قيل لا رجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير هنا أيضاً راجع إلى النسكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع إلى الضمير إلى النسكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلي لأنه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النسكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهمة إلا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل الحاشي كون النسكرة المنفية خاصة بحسب أنوضع مخالف لكتب أصول الفقه فإن النسكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح أن العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصالح له ثم عد النسكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشيء لأن مراد الحاشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها من خارج فلا شك أنه حينئذ ما بقي الفرد المبهمة بل تبدل الفرد المبهمة بالعام فقد استعملت النسكرة حين وقوعها في سياق النفي في الأمر العام لا في

الفرد المبهم فكيف يصح القول بعدم (٣٤٤) استعمالها ههنا في المعنيين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار اليه بمجدا

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقع النكرة فيه فيكون قوله تعالى * لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيم ذلك الضمير كمايم النكرة لم يبعد جدوا لعل هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعد على وجه البعد في الجملة ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه يختلف بين النحاة ان الضمير ان راجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يحتجب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان ما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالعفار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه أن قيدا المحتجب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومعنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلاً * فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وأن كانا مخلصين في النار فلا يزيد الجزاء على الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والافئدة أهل السنة تصرفه تعالى لا بوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن الموضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى دفع الاراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضره خالصة (قوله قالوا لولا الخلو ص الخ) أي لولا الخلو ص عن شوائب النفع لم يفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيدا لخلوص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان

في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المحتجب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ما قالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة البناء والصواب في بيان رد ما قالت المعتزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صفائر غير المحتجب أيضاً (قوله ان غير المحتجب) أي الغير الثائب والا فلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة الى المحتجب والثائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولاً فانه مضره من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الاثابة في الآخرة عليه وفيه ان التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضره ومن حيث انه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاهمال دون السكينة لا يفيد

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار المحشي الخيال بقوله والاولى (قوله وأما) (٣٢٥) ما قبل أي في دفع قول المحشي الخيال

والاول أن يمثل الخ (قوله
ان الايمان الشرعي بعينه
الايمان اللغوي) يريد ان
التصديق المعتبر في الايمان
الشرعي بعينه التصديق
المعتبر في الايمان اللغوي
لان نفس الايمان الشرعي
هو الايمان اللغوي لانه
ينافي ما سيعرّج به الشارح
من ان الايمان في الشرع الخ
فعلى هذا لا يندفع ما ذكره
القائل فتدبر (قوله وأما
الشارح الخ) لا يخفى
ان الشارح اذا منع
حصول اليقين بدون
الاذعان كيف يصح الحكم
السابق بأن مرضى الشارح
ان تلك المعرفة داخلية في
التصور وأيضاً كيف يصح
المنع المذكور وهو مخالف
لصريح الآية الكريمة
(وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ظمأ وعلو) وأيضاً
المراد من عدم حصول
الاذعان مجرد المسكارة
والعناد وعدم التسليم
والانقياد ولا شبهة في
حصول اليقين لكثير من
الناس مع عنادهم ومكابرتهم
فمنع حصول اليقين بدون
الاذعان محض مكابرة
فالصواب اسقاط قوله وأما

النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلو لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على
منع الخلو لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لان قول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في
الما قبل العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان امم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من أن الايمان في قوله تعالى
* أنؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه أن الايمان
الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب
الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جهل الغير آمناً من التكذيب والخالفه ويتعدى بالباء
لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه * وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله
يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل انه مخالف في
جعل الايمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ * (قوله أي
يحصل فيه منسوبة الصدق الخ) يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي
ان يحصل في القلب كون الصدق منسوباً الى الخبر أو الخبر يعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل
المعرفة المقابل للمسكرة والجهة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر ويدن وأما لم يجعله من
المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كرسد صدق راجح يزي لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق
على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل
هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها داخلية في التصور ويجوز ان تكون الصورة
الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فرس رئيسهم في
الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما يبين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان
اذعاناً للنسبة فصدق والاقتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق
المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطاً فان كان حاصلها بالصدق والاختيار بحيث
يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار أو فرس
فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في
شرح المقاصد (قوله كالمسوفة طائفة) فان له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آمنوا بكتابنا بغيره فأنه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا
بها واستيقنتها أنفسهم ظمأ وعلو * (قوله هكذا حقيقة بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
حاصلاً للمسوفة طائفة كما حقيقة بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فيمنع حصول اليقين بدون
الاذعان ومنع عدم حصول الاذعان القلي للمسوفة طائفة وانما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أو ردف الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

الشارح الخ أفاده الفاضل عبد الرسول

وقال في كتابه المسمي بدائش نامه علائي دانستن دو كونه است يعني فهم كردن واندر يافتن و آ نرا بتأزي تصور خوانند و دوم كرويدن و آ نرا بتأزي تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو الغوى المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الأمرين إما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور وإما عدم انحصار تقسيم العلم إلى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهم وإكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لا نالنا سلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان لسوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه يشكره بالاسان عناداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الا عام أعني الصورة الحاصلة عند العقل إلى التصور والتصديق قسمياً حاصراً توسلاً بذلك التقسيم إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاماً لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال أعمام المقصود ان الايمان تصديق بالأمور الخصوصة بالمعنى الغوى وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يحتاج إلى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً وأما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان عبارة في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً يخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم به من ان المراد بالايمان معناه الغوى وأما الاختصاص في المؤمن به فمعي التصديق هو الذي يعبر عنه الفارسية بكرويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزائق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بأن المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقياً فان ايمان أكثر العوام من هذا القليل قد دفع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن الغوى الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة إلى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونحوه كافراً يشير إلى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه يشكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة اتقنى فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعبر في التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فلا إشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوراً على مجرد اللسان بل يشكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا يشكرون بباطن القلب لان اليقين بالشئ يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب إلى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لمساوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ماعدا التصور قطعياً كان أولاً فن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عموم

بقرينة المقابلة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به اهـ

وكذا

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير محلي الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تمام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحليين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض لجميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحلي الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحلي (قوله والسكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود السكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافراً نجعله كافراً بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالا اختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايماناً حداً لا بون ايماناً لا لاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارع فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بأن المفهوم من كلام الشارع ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذکور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق هو اعم من الباقي اوفى حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهم ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق فذلك الحال اي حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلاً (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارع والذهول إنما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وأما المتني في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارع ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلاً ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد اقال المفاضل الحثي لسكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لان الغفلة لا تعرف بالتمهي كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارع في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والسكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كفاً فامعنى لاحتماله السقوط قلت معني احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام أي امام محله وقرنته وبلده ليحجر واعليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤثراً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسماً للتصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراه الاحكام عليه فقط

(قوله فلو جوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطن ما ذكره المحشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلائلها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بما لا يفهم الا لغة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار ويان مع ان من امثل به امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واقعه الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين ويفصل بمض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سألته عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر فقط تؤمن ثم يلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلبه يحتمل ان يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فيالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل على ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته والحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطعماً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لتلايكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يراد به انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انهاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فانصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال السكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتقيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجمعوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد مذكره المحشي (قوله يراد به انه ليس المعتبر الخ) يعني انه ليس المعتبر عند السكرامية في الايمان

الايمان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يرد ما توهم ان قول المحشي الخيالي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالي اياها دلائل على شيء آخر افاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بمض الافاضل فان قلت اعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بان الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

يشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

قوله في حق الاحكام) وأما
في حق جملة مؤمننا والحدكم
بإيمانه فذلك الدلالة المجردة
عن تحقق المدلول معتد بها
ومعتبرة لاقتضاء الوضع
اللقوي والشرعي الاعتداد
بها في ذلك ثم المراد
بالاحكام الاحكام الاخرية
لا الدينية التي يقتضيها
ظاهر الشرع مثل الصلاة
عليه ودقته في مقابر
المسلمين اذ تلك الدلالة
المعبرة عن تحقق المدلول
معتد بها في حق هذه
الاحكام أيضاً (قوله
لتحقق اللفظ الدال) أي
لتحقق صدوره عنه (قوله
غير وارد) لانه اذا كان
المعتبر عنده مجرد الدلالة
لا تحقق المدلول يعلم انهم
لا يشترطون الموطأ وإلا
لكان المعتبر عندهم الدلالة
التي تحقق مدلولها فحسب
هذا خلف

مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهماً أو موضوعاً للمعنى سوى التصديق القلبي
مصدقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واثباته بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
من غير أن يحمل التصديق جزء منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي واللقوي للفظ الايمان ولا شك أن المتلفظ
بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللفظ بلا ريب
وأن يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامة
انه معتبر في الوضع الشرعي واللقوي بطل ما قيل على السكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالة على
التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون
ذلك اللفظ عاماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبارها مع أن السكرامية يعتبرونها
ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمناً وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ
الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤناً وشرعاً سواء تحقق
مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام الخ) تفرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني
نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند السكرامية لان مقصود الواضع
من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الاحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال السكرامية من أضر الانكار وأظهر الاذعان يكون
مؤمناً لغيره وشرعاً لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الايمان بازائه الا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود
في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره لدلته وأما قوله ومن أضر الاذعان الخ فذكره
استطراد لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظاً للمؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى
مؤمناً انه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لتحقيق مدلوله اللقوي كما يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله
لغة مجردة لا قرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي
المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في انه أي التصديق الاسمي يسمى ايماناً لغة ولا نزاع في انه يترتب
عليه احكام الايمان ظاهرة وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا معنى قوله
فالتصديق امامي هذه اللفظة وهذه اللفظة لدلائلها على معناها انه حقيقة في الاقرار (قوله لا يقال لعلمهم يجعلون
الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
وارد كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فمذهب الرقاش يشترط مع الاقرار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايماناً وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله
رداً آخر على السكرامية الخ) يعني ماذا كره السكرامية من ان الايمان هو التصديق الاسمي مخالف لما انعقد عليه
الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً
على المصنف ومتابعيه علي ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءاً من الايمان فانه مخالف
للاجماع المتعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداً عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٣٣٠) قال المحشى المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان بحر

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تعطيلاً شأنه كانه ليس داخل في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما
إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفاً فليس مانع فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لا ختام الوحي وأتمام القرائن وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكثرت بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فتتعلقات الايمان التفصيلي مترابطة بحسب تعلق العلم بها فترابطة
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتام مل) وجه التام مل ان اتكثرت بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كفي عصر النبي
عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله وقديتوهم ان حاصله الخ)
أي وقديتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عباداً أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشي لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته بزيادة اذ لا زمان أنه يزيد اعداده
المنجدة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
العدد برد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقائقه وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يحمل تارك العمل خارجاً عن الايمان
داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فعند أبي على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الجبائيين) هما أبو على وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكريمة (قوله معدودة)
أي مخصوصة لما عدد
مخصوص محصور (قوله
بهذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كمال الاجمال) بسبب
صيرورته تفصيلاً (قوله
قانه) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم فكلما زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المولي المحشى (قوله غير
نفس التصديق) وان كان
عبادة أخرى غير نفس
التصديق (قوله لها أبو على
وابنه الخ) هذه الحاشية
بعينها نقلها المحشى المدقق
عن المحشى الخالي وقال
في حاشية هذه الحاشية
جاء بتخفيف الباء اسم
قرية من قري كاذرون
فلا تغليب اه ويمكن
أن يقال اشتهر أبي على
بالجبائية دون أبي هاشم
يصحح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

لا عنه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر المحشى الخيالى ان ما كان التكليف به (٣٣١) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

ذكر المولى المحشى بعد
ذكر الشيء المكلف به
بحسب نفسه الفعل والا
فسوق العبارة أن يقول
نفس ذلك الشيء (قوله
الا بهذه الحثية) أى الا
من حيث تعلقها بالسبب
المستلزم لذلك السبب
لان المقدور ليس الا السبب
(قوله فهو عدول الخ)
قال المحشى المدقق وجعل
التكليف بالايمان باعتبار
التحصيل عدول أيضاً
عن الظاهر اذ معنى وجوب
المعرفة حينئذ وجوب
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا
حصلوا الايمان والتصديق
لا صدقوا وكونوا مؤمنين
مصدقين لكن لا بثبابة
ذلك العدول اهـ (قوله
نقيض ذلك العلم) أى
نقيض متعلقه اذ النقيض
للمتعلق أعني المعلوم لا العلم
كما مر في صدر الكتاب
(قوله ان تنسب العلم)
أى هو هذا القول الى
آخره وهو قوله حتى
لوقع في القلب من غير
اختيارك لم يكن تصديقاً
وان كان معرفة وانما
قررنا الكلام هكذا
لان الظاهر ان قول المولى

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً محل بحث لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصاناً (قوله
قلت النوافل مما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى يثنى بانتفاءها بل
هي تقع جزء منه ان وجدت فلم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في
الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أتى بها المكلف من النوافل والقرائن وهذا مذهب الملاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أى
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجسائين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أى
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى
المصدورى بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن
يكون الاسباب المنفصلة اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به
وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتمسخر والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختيارياً مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن
المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والعود أو من
الكيفيات كالعلم والنظر أو الافعال كالتمسخر والتبريد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته
بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والعود والاقاظ والحروف من أجزائها لا يتمكن
العبد من كسبها وأجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المناب عليه في الشروع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وبأوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من
مقولة التكليف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام
والتمسخر على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من
ان المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الأمدى من ان التكليف بالايمان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتمتع بخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحثية وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو اهلاك الروح وهو غير مقدور له فان أمره له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول
عن ظاهر قوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ)
تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً للبشر فلا
يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن أن يعتقد نقيضه اذا لموجب للحكم فيه تصوير طرفيه فاذا أوجب
تصورهما حكماً ايجابياً لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه
مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصديق الى
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

المحشى والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

(قوله الا باعتبار المتعلق)
فتمتلك التصديق الايماني
هو ما جاء به النبي عليه
الصلاة والسلام ومتعلق
التصديق اللغوي والمنطقي
هو النسبة مطلقاً (قوله
غير بيت من المسلمين مثلاً)
أشار بقوله مثلاً الى انه كما
يجوز حين كون غير
صفة ان يراد من البيت
نفسه كما قدره المولى
الحشي يجوز ان يراد أيضاً
أهل البيت ويكون التقدير
حينئذ فسا وجدنا أهل
بيت غير أهل بيت من
المسلمين وحينئذ يعلل
كذبه بكثرة الكفار فيها
لا بكثرة البيوت ويكون
ذكر الحشي الخيالي كثرة
البيوت في تعليل الكذب
غير ملائم لشيء من
التقديرين اذ كلامهما
يملآن بكثرة الكفار فن
هذا علمت انه لو أسقط
قوله مثلاً لكان أولى
الا ان يراد انه اشارة الى
مجرد تقدير آخر بدون
لاحظة كونه ملائماً لتحرير
الحشي الخيالي

جاء بالا اختياراً أو لا فالصدق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون
المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصديق والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصديق (قوله
قلت التصديق الايماني الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان ينسب باختيار الخ تفسير
للتصديق المعبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير
الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان اختار عنده ان التصديق الايماني
واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لافرق الا باعتبار المتعلق وان حصول
اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصدق والافتصاوه هذا يحمل
كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن
مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان بالجوارح
أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مراد قوله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام
الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد
وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والحيود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطائفة والانقياد بالجوارح
(قوله أي لم نجد في قرية لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست عفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين
والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحد من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين فقد
استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك
لثلاً يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فسا وجدنا بيتاً غير بيت من
المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فسا وجدنا أحد الأهل بيت من المسلمين مثلاً
يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فسا وجدنا
بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فبدل على ان المبين من
جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لعل كلمة غير على الاستثناء
وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لسكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا
كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار
لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائمه لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا ليلائمه لجواز ان تكون كلمة من صلة لمقدر
مثل الا بيتاً كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات
نحو قوله تعالى * يفضوا من أبصارهم * أي أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الحلبي ان كلمة من في الآية للتبعض
وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال
في الباب وعندى عشر من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين
بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق الجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك
لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج
فيه الى هذه المؤنات ولا يراد عليه الاعتراض الا في أن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فسا

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعلى ما ذكرنا لا يكون ما ذكره المولى الحنفي مغايراً لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والمصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالأوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآي فاصل الآية فما وجدنا من المسامحة غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيهما من المؤمنين * فلامعنى انفي وجدنا سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسامحة لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصديق ليكون الحكم بالاجزاء وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد ومحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادها بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولاً مع ان الاجماع منع على ان الايمان مقبول من طائفة (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصديق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهوه من يطلب الكلام ويسمعه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما رد على عبارة الشارح من ان قوله من أوامره ونواهيته يان لما أخبر فيلزم أن يكون الأوامر والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالأخبار الأرسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيته أو نقول ان الأخبار على معناه وانما جعل الأوامر والنواهي أخباراً لاستلزامه إله فان الأمر بالشئ يتضمن الأخبار عن وجوبه والنهي عن الشئ يتضمن الأخبار عن نحره (قوله وذات يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان يثبت كونها أحكاماً فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بإسائر الأحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله فيبينها تغاير ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم بغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصديق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لانسلم ان الآية صحيحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدله قولنا أسلمنا آمناً بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه الاول ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمناً وأيضاً لا نسلم صحة إقامة آمناً مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً (قوله معارضة في المقدمة) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاتقياد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

بيان لقول الحنفي الخيالي مثلاً

(قوله لكن رد عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) فاقول ان يقول ان المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداهة بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله فحينئذ تكون المعارضة مع البداهة لا مع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً في كتبهم ويحتمل ان يكون المستدل بقوله لان الاسلام هو الاقنياد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة ويؤيده اطلاقها عن الاستدلال عليها (قوله) عن توجيه الكلام السابق الخ) يريد انه قد قرر ان قوله فان قيل عليه الصلاة والسلام معارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول الشارح في أول هذا الشرح لان الاسلام هو الاقنياد والخضوع والذي ذكره الشارح في خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الاسلام والايمان لا على مجرد الاستلزام وما ذكره الموجه لا يفيد الا الامر الثاني وفيه تخطئة للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فان قيل بكلام المشايخ حيث قال فلا يرد سؤال على المشايخ وهو على ما قرر متعلق بأول ما ذكره

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاغراب آمنا الآية حيث نفى الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الاقنياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن رد عليه أن المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الاقنياد والاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لا متناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشي الخ) أي ما يقال ليس بشي لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمالم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولاً عن توجيه الكلام) يعني في هذا توجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعريف وهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدم اعادته وجوده فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق (قوله) من الاجماع أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لمساقلة الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعني ان المراد ان العبرة في الايمان بالمنجى والكفر بالمهلك والسعادة المعتمدين أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتمدين انما هي بالخاتمة فان من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان مناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتحريره عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البته وان كان تركه جائز آفي نفسه كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه ما هو جيباً للفسق والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجاه عن أن يكون مساوياً للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للاختيار ان يختار أي ما شاء (قوله رد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال

الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على انه لا يصح من العبد ان يقول حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليهم أو ماذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يبي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله روحه ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم آمنوا عن الحسف والمسح وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فناطق الجماد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيى هذا الميت فاحياهم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياء وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقاً سكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذبه فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاماً لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقدم في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقض بالقرضيات المحضة (قوله على انه أمر أو نهى الخ) أي أمر ونهى بأمر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهم الى حواء أيضاً فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصر اعلى نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فتنفي الامة لثني دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا بالامر والنهي وقد تحققت في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقدفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ اوحينا الى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداهما من تحتها أي جبرائيل * ان لا تحزنى قد جعل ربك تحتك سرى * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وقد ايا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحقيقة في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أوفى المام فان الانبياء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انامو من ان شاء الله (قوله لم لا يكفي الخ) قال بعض المحققين ارسال الى الواحد كجوا مثلاً غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهم لهم بالواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعاً وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة وما لم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهى نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي)

(٣٣٦)

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر بالالهام

الذي هو القاء المعنى في
الروح بطريق الفيض وهذا
القيد لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها
بالالهام لا بالكلام المنظوم
وقوله في اليقظة احتراز
عن الامر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها في
المنام لا في اليقظة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الاكل من الشجرة
يعني ان كون آدم رسولاً
بعدها بوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الخ) أي ما ذكره في حيز
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما تواتر من أحواله الخ
ولظهور المراد حمل قوله
وقد يستدل الخ على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتياج اليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على امان الكفار (قوله
من خالص ماله) لامن
خمس الخمس المشاع بين
الغزاة (قوله بهذا كونه
مع أصحابه حال كونه حين
المذاكرة كائناً (قوله من
اشتدت غفلته) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
فناداه من تحتها أي فناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الخ) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم
للبينة إذا كان لأجل التبليغ إلى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من
ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والتهي مع ان
الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى * وقتلنا آدماً اسكن * الآية وبهذا اندفع ما أورده في الاربعين
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا الآية والملائكة كرسل الله تعالى فلا يحتاجون
إلى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخل حواء في النهي من باب تغليب الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله ما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه
ادعي ذلك الامر العظيم الخ (قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الخ) يعني ما يورد من ان عيسى عليه السلام
يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعة ما يدل على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة بني نفا فلا نسخ (قوله على
انه الخ) أي على ان نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج
إلى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصيل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام إلى جزية الكفار (قوله كافي سقوط
نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا اقواماً قد أسلموا ونبتهم
ضعيفة فيه فينألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يترب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظارهم وأتباعهم وقيل اشراف
يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لكثير سواد الاسلام فلما أعزاه الله
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمان أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع
الصحابة وابعادهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطائه الاموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الخ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوّيات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كاله
وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والممتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه
ببذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بهذا كونه على اساءة الظن بنفسه إلى حين ادائه فلا يقبل
رواية من اشتهرت غفلته خافه بأن كان سهوياً ونسياناً أغلب من حفظه أو مساهلة بعدم اهتمامه بشأن الحديث
وان وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر

كأله بأن يكون المرء مئزر أعن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصرف على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدائه لقصور عدائته وأما الأسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الأحكام بتبعية الأيوين بل اعتبر كآله أيضاً وهو البيان اجمالا بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلاً ضابطاً عادلاً في دينه لانه قد يعتمد الكذب للتصديق في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل رواية المطمون والطعن امامن الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً ومن غيره فاما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيما لا يحتمل الخطأ والافلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجحلاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكراً أو مجروحاً لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً وإلا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله اذلو جاز الخ) يعني نوجاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعياً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فاننا لم نأضرب ورقان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جواز في نفسه (قوله وهكذا في السهواخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً أعني الاستدراج والحققين لاستزائه باطل دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تمتد وتقصديه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمعمدة لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ماسوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا اله لونه دل على أنه يتمتع ظهور الكبرية عنهم لانه الموجب للفرقة والسلام في انه يتمتع صدور الكبرية عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً لمقصود (قوله اذأولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً منقوض بدعوة الخ كما هو حاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما علم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا التي معكما اسمع (قوله أي بطريق ضرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرق داخلين وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جلا له شركاه فيها * أي جملاً أو لا دمه له شركاه بدليل قوله تعالى عما يشركون * وأنما قلنا ان المراد بذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه مافيه) أي فيه من التكلف مافيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسبوقة ومجرد الاحتمال لا يكتفي في الاستدلال (قوله وقد وجه) أي قد وجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل من آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال قيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونحيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله تانا كرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما ينبغي لا حد أن يقول أنا خير من يونس بن متى * فتواضع منه

(قوله لو تم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبرية يؤدي الى النفرة المائلة من الأقياد بسند انه وإن كان صدور الكبرية عن غير الانبياء مؤدياً الى النفرة المذكورة لكن لا يجوز ان لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا لنفي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله بصمك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب لظاهر آل الانبياء وقوله الى غير الانبياء صلة الصرف

لقائل ان يقول هذا مناف
للآية الاخرى المصروفة
بنسبة السجدة الى الملائكة
وهي قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون
الا ابليس ويمكن ان يكون
التأمل اشارة الى هذا
(قوله وفيه تأمل ظاهر)
نقل عنه وجه التأمل ان
الاعلى لما فيه من الخصوصية
اذا كان ما موراً لا يكون
الادنى أيضاً ما موراً انه
ليس فيه تلك أه وفيه ان
مطلق الأمر وان كان كذلك
لكن المراد هنا الأمر
باتذلل ولا شبهة في ان
أمر الاعلى بالتذلل يستلزم
أمر الادنى به كما لا يخفى
فالتعويل في توجيه التأمل
على ما ذكرناه نقلاً (قوله فان
جميع الكتب واحد الخ)
أي جميع ما يدل عليه
الكتب وكذا الكلام في
قوله في أنفسها وفي قوله
لكون جميعها كلاماً نفسياً
ولو لم يؤل بما ذكرناه لم
يصح الحكم بوحدهما من
حيث ذاتها لما سيصرح
به من تعددها بحسب ذواتها
التي هي الانظم المتعددة
وبناني أيضاً ما سيأتي من
حمل الوحدة على الكلام
النفسي لا على الكتب
(قوله من حيث النظم)
يريد انما تعددت ذواتها

ويجوز ان يكون توقفاً منه قبل علمه كونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى *
لا فرق بين أحمد من رسله (قوله اذا اصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
الاخراج فلا تصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسماً منه حقيقة
وانما جعلوه قسماً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بأن أمر الاعلى الخ) أي وقد يجاب عن الاعتراض
المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بأن الجن أيضاً ما مورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر
الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر ما مورون بالتذلل علم ان
الاصاغر أيضاً ما مورون به فاضمير في قوله فسجدوا راجع الى القيلتين كانه قال فسجد الما مورون الا ابليس
وفيه تأمل ظاهر (قوله فينبذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب
يعني فعلى هذا الجواب يكون الأمر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
تغليظاً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الادنى فلا استثناء على هذا حقيقة لكونه داخلهم لكن تسميته
ملكاً مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكاً على سيد التغليب لان محصله
ان الأمر للفرقتين الا انه استغنى بذكر أحد هما عن الآخر (قوله أي السكل متحد من حيث انه) أي من حيث
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في
أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمها في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله
النفسي فعلى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكرار فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم أي من حيث لوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيه بن ان كلام الله قد
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أريد به في قوله
كلها كلام الله اللفظي فعلى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى السكل والمراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمتى ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وأنصى الدرجات كان نظمها في أقصى مراتب الفصاحة
وبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فعلى قوله كلها كلام الله كلاً دليلاً على
كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي
لا تسد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمعطف
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى السكل متحداً من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون معطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
من المعطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه
استطردادياً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
اذا خلفها انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرداد
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحشوي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيرياً لكون التعدد
محمولاً على معناه الحقيقي على ما مر بقرينه (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كان
القرآن كلاماً واحداً لا يتصور فيه تفصيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاماً
تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته أفضل كذلك

(قوله من تلك الحينة)
 يريد بها كونها كلام الله تعالى
 (قوله لكنه خلاف
 الظاهر) لاحتياجه الى
 تقدير دال (قوله من غير
 نص يدل عليه) يتأفیه
 ما ذكره بعض المحققين منهم
 من قال المعراج معراجان
 ما رواه مالك بن صمصمة
 وهو كان في اليقظة من
 الحطيم أو الحجر وقدرود
 فيه ذكر البراق وما رواه
 أبو ذر وكان في المنام من
 بيت أم هانئ ولم يذكر فيه
 البراق (قوله على ما مر في
 صدر الكتاب) قال الحشي
 الخيالي هناك والحق ان
 السحر ليس من الخوارق
 وان أطبق القوم عليه لانه ما
 يتقرب على أسباب كما
 باشرها أحد خلقه الله تعالي
 اه فيكون من ترتب الامور
 على أسبابها (قوله ولا يخفى
 فساد ذلك) فان المعراج
 ينكرون كرامات الاوليا
 وأهل السنة يشقونها (قوله
 بمعنى الفراق) يريدانه كلاً
 في الاصل كذلك ثم استعمله
 بمعنى مكان الفراق أو زمان
 وتعيين أحدهما موكول الى
 مناسبة المقام له كما يفسح عن
 ذلك قوله فتقدير جلست
 بينكما الخ (قوله أي مكان
 فراقكما) أي جلست مكا
 أنها مفارقان عنه وهو

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحينة لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال بالنسب لانه يمكن توفيقه بالنوحية الثاني ان يقال معناه كان الفراق دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء الى العلى أيضاً مشهوراً ليس مخالفاً ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك أحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العلا حتى يتأفیه (قوله وقد يجب ان المراد الخ) أي قد يجب عن الاستدلال بالآية باناسه ان المراد بالبر أو البراءة في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالبراءة في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار وقبوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالبراءة في المنام لكن المراد بالبراءة في شأنه (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالبراءة في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها ثم كما واستهزاء بهم كفي قوله تعالى ان شر كافي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم تسكلمهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء ص الخ) لم يحمل السجود ذللاً لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول امان لا يكون مقروناً بكمال العرفان وهو المأمونة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وحيداً لا يخلو اما ان يكون ظاهراً آمن النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو السكرامه والثاني أعني الظاهر على يد الكافر امان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لاننا لم نعلم ان المدعي ليس الا ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعجزة أيضاً قائلون بها والا أي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعجزة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤل الزكري الخ) بحث على قوله بل لم يكن زكريا علم بذلك وحاصله اننا نسلم ذلك قولكم والامساك بقوله أي لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحاناً للمعرفة ثم به عجزه (قوله اعلم من يتألف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أي مكان فراقكما وجلست بين خروجه ودخوله أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعته الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقف أو زبدت ما لكافية في آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زبدت في آخره الالف أو كفت أو أضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملاً

في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونه لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل أيضاً وقال ابن مالك يلزم ان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أي في بينا وبينها معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذا واذا كما في قول الاصمعي * فينا نحن زرقه انا * فهو العادل في بينا اذا لا مانع يمنع عن العمل حينئذ فعني قولنا فينا نحن زرقه انا بين اوقات نحن زرقه وان لم يكن مجرداً عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينها معنى المفاجأة الكائن في تلك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد ورباضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يهد كلواحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة المعنى فعني قوله ينار رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب وامل هذا مبني على تجرید اذا واذاعن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكون ناظر في مكان كما هو مذهب المبرزين فيكون العامل فيها هو الجواب كما أنه عامل في اذا واذالان اذا واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرف الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابها الخي عند دخول اذا واذ في جوابها ان اذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذ منصوبين في محل على انها ظرفا مكان له وبيننا وبينها على انها ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هذا رأى هذين اوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كان ظرف زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبر هما بيننا وبينها فتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون السكرة معجزة لئلا لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقروناً بالدعوى ولا بدعوى في السكرة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبتدئة على التشبيه لاعلى سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطق الحديث نفي افضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا يثبت الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد ففهم منه اثبات افضلية زيد قطعاً (قوله رد عليه انه ان ارد بعد موت الخ) يعني اذا ارد البعدية الزمانية فان ارد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يبعد الفضيل صريحاً على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان ارد زمان بعثة النبي يبعد منطقاً ففضله على النبي فلا يبعد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء ارد بعد موت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحاً على سائر الامم وفائدة التقييد يفيد صريحاً ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والحضر والياس الخ) وانما كتفي الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما افسر السلف بأكثر أهل السنة لثلاثي في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً لان الثواب بفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله) واما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الامام في انه قد براد بالفضل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما بصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها كما كونه اعلم مثلاً وذلك أيضاً غير مقطوع به فيها بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهما لو فرض ان العامل في بينا وبينها الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذي يستدعي كون ذي الجواب مقدماً على الجواب - ومؤخر من وجه هو كونها معمولين للجواب المؤخر ولك ان تقول ذلك الجز هو الجواب فمن كونه عاملاً في بينا وبيننا يستدعي كونه مقدماً عليهما ومن وجه كونه مضافاً اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحاً على من مات قبل الخ) انما قال صريحاً لانه اذا افاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذي نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم واما فضله على التابعين فيفهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سيول إلى التجميع لكثرة الفضائل لا احتمال أن يكون الفضيلة
 الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شر فيها في نفسها أو زيادة كميتها فلا حزم بالفضيلة بهذا المعنى أيضاً
 (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع
 الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم يخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى
 عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في
 الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه)
 متعلق بقوله بنوا يعني أن معاوية وأحزاب بنوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى
 عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنائهم هو جرب الأعراب بالآفة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضي الله عنه
 أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشارهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في
 بدايتها فإني أرى التأخير أصوب به حتماً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث
 الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها قورامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلفاء أو لا فيين جواب
 الشارح والمحشي فرق ظاهر فإذ كرهه الفاضل المحشي هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب
 أولى من جواب الشارح لأنه يشكك عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما فإنه خالف معهما أهل النبي
 فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين
 لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو إمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فإن وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله
 عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأمانة قد جعلوا الخ وقوله ولأن كثير آمن الواجبات (قوله فيلطلان قاعدة
 الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلاً (قوله وقد
 يقال المراد بالامام الخ) أي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أني جاعلك
 للناس اماماً * أي نبياً فالعني من مات ولم يعرف نبي زمانه فقدمت ميتة جاهلية فلا إشكال (قوله والمعصية ضلالة)
 أي إنما كان عصيان الأمانة كلهم باطلاً لأنه ضلالة والأمانة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على
 الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه إنما يلزم المعصية الخ) حاصلة تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب
 الامام لعجز واضطرار دليل أن الضرورات تبیح المحظورات وهذا الحديث يندفع الإشكال بعد الخلفاء
 ارشد إلى العباسية أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكر الخ) يعني أن العصمة على ما ذكره الشارح عدم
 خلق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم لمذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت
 تعلم أن هذا الاعتراض ممالأ وروده لأن الظلم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لأنه المعصية المسقطه للعادلة
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع
 كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة
 العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا يعرف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح
 المقاصد فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع التمسك منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً
 بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى
 يكون ظالماً أو لا يخفى عليك أن حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصمة وما لها ذلك
 ينافية أياً لفظ الحقيقة والحق أن العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار
 أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن
 الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انمذار
 جواب الشارح على اعتبار
 كون الخلافة كاملة غير
 مشوبة بشيء من الخلفاء
 وعلى كون تلك الخلافة
 أيضاً متصلة متتالية على
 ما يدل عليه قوله وبعد ما قد
 تكون قد لا تكون ومدار
 جواب المحشي على مجرد
 اعتبار التتالي والاتصال بدون
 اعتبار كونها كاملة هذا وانت
 تعلم أن الجزء ليس مغايراً
 للكل فوهية عدم مغايرة
 هذا المعنى لما ذكره الشارح
 وهم (قوله فلا إشكال)
 أي بعدم دلالة الحديث على
 المطلوب وهو المذكور
 بقوله السابق فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل الخ (قوله فلا
 تدافع بين كلاميه) لكن
 حينئذ يندفع الجواب المذكور
 بقوله قلت قوله حقيقة
 العصمة الخ وحمل العصمة في
 قوله فغير المعصوم على المعنى
 الذي ذكره في شرح المقاصد
 لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب
 حينئذ ما ذكره المولي المحشي
 في الحاشية السابقة أو على
 ما يأتي من المحشي الخالي

المؤدى الخ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأى ذنب صدر عنه قال كلام المذكور لجرح تصوير تقييد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على نفي بقائه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسقاً فيصل إليه عهد الامامة وبعد صيرورته قاسقاً لا ينزل اذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما يدل على عدم حدوثه أولاً لكون الوصول آتياً حادثاً في الان (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك ان الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذى يحدث في أن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على نفي مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معنى لنسبة ذلك المكمل الخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان معناها المكمل الذى يكمل به ذلك الاحد ما أراد أن يكمله (قوله بمعنى انصف) كالعشير بمعنى العشر (قوله لفوات المعنى الذى ذكره الخ) وذلك لان المعنى الذى

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظالماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وأما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على نفسه كفى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج الخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى أنى جاءك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرائسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب أن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعنى ان هذا الاعتراض أنما رد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما فى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظر واقصوا الامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال فى تفسير شورى لا يفر دون بأمر اجتماعه عليه يدل على انه جعل الخلاف مشترك بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الآية إنما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الاتفكك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاء فيدل على الانزال قطعاً (قوله لا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي إنما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صنع الافعال) أى على انالوسلمناه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ) يعنى ان أريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلته انه ليس بشرط ابتداء لكن التقرىب أعني استزمام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقرىب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالو الخ تأييد لا يشترط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الحشوي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكمل مخصوص الخ) أى النصف بمكمل مخصوص أصغر من المدفلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يحجب النصف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمدعو وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما باع ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مداوا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مقفود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فأحبهم محبتي) إشارة الى أن الجار متعلق بما بعد هادون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والبلاء فى محبتي صلة وأداة للفعل مكمله يادو هو واحد ما نى الباء على ما فى شرح المصباح وليست بالنسبة والاصاق على ما قاله الفاضل الحشوي لفوات المعنى الذى ذكره الحشوي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعني المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه المطاط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سداب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فان قوله كافة سداب التخصيص لكنه محتمل

(قوله ليصبح ترتب قوله
الح) يريد أن قوله آمن
فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً
وقوله يأنس ناظر الى قوله
عاصياً وقد حمل اليأس ههنا
أى فى قوله الحزم بأن
العاصي يكون في النار على
الحزم وحمل الامن على
الحزم أيضاً فيجب أن يكون
الحزم والعصيان واليأس
صفات قائمة بذات واحدة
وكذا يجب أن يكون الحزم
والامن والطاعة صفات أيضاً
لشيء واحد فيكون الحازم
والعاصي واليأس واحداً
وكذا الحازم والمطيع
والآمن (قوله لان أهل
القبلة هم الح) ان اراد أنهم
هم أولئك بحسب المعنى
النفوي لاهل القبلة فظاهر
المنع وان اراد أنهم كذلك
بحسب المعنى الاصطلاحي
فسلم لكن لابد من اثبات
كون ذلك معنى اصطلاحياً
لفظ أهل القبلة بالنقل
والظاهر عدمه

النسخ لكونه حكماً شرعياً ومثال النص قوله تعالى * مثني وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه
وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحبل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال
الحق قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في النبش والطارار لا اختصاصهما باسم
آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه وقع الاشكال في النعم فانه باطن من وجه حتى
لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في النعم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى
من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال الحمل قوله
تعالى * وحرم الربا * لان الرابى لغة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد أى فضل ثم لما
بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علمه ويحكم في غير الاشياء الستة
ومثال التشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ)
يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولاً أصلاً أو يكون مؤولاً ولا يمكن في ضروريات الدين
وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أى اذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله
مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتعميم والتعذيب
لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير
الاجماع الخ) يعنى كون استحلال المصيبة الثابتة بالدليل موجباً للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب
والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان
كان اجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده اتفاقاً وان كان قطعياً قليل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس
مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً وانما الخلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الحازم عاصياً)
انما قيد بهذا ليصبح ترتب قوله فيلزم أن يكون المعزلي مطيعاً أو عاصياً كافر الا انه اما آمن أو يأس (قوله معنى هذه
القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم بلزم أن لا يكفر لانه
من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها
كافر بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين
فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ)
المنصود دفع ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القرآن ومثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه أكثر الفقهاء وهو
المروى في المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا
نكفر الشيعة وانعزلة فلا يشهد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله أى اطلاعة الخ) يعنى ليس المراد
بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقاً سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله
والمعنى ان له تعاقباً وقراباً الخ) أى معنى انه له مس من الجن ان له تعاقباً وقراباً من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو
اللامسة (قوله رقى فعيل) من رأى برأى فهو رقى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعاقباً وقراباً من الجن (قوله وتابعة اسم
افريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غوراً أى
سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كافتوي وبمعناه) اذهوماً أتى به الفقيه وقد فتش الفاء (قوله فقال سليمان
عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي
(قوله ثم يرا دون) أى بر دكل واحد من صاحب الحرث والغنم اسكن من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك جازله الرجوع

عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً أن قول احدهما أقوى عنده ولو كان عامياً وحيداً يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به (أي بأن للعامي الترجيح) الشيخ ابن حجر في التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهد المجتهد الذي قلده المقلد الذي صار بعده مجتهداً لزم اجتماع المتأينين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذي من جملة رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذي هو لازم عنهم التخصيص مطلقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مشي عليه المحشي الخالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح وليكن هذا آخر التحزير والتحجير في هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستمد النعمة في المبدأ والصير فهو

عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه أحق وأفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام أيضاً حقاً يشعر بذلك قوله غير هذا أو وفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأموال الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجتماع الخ) يعني ان الاجتماع بأن الثابت بالنص واحداً ما هو فيها ثبت به صريحاً هو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهادات الثابتة حكماً بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ بصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد (قوله على أن القياس الخ) أي على أن لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الأشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الأشخاص فيها وان أريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهادياً أو غيره فممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيباً يلزم الجمع بين المتأينين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين خفياً وشافعياً فاقاداً أحدهما باباحة التبيذ والا خروالا غير مجرمة ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منهما أو ايضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الأول حقا لزم اجتماع المتأينين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهداً (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان فهم منهما صريحاً تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلاً بناء على انه لا قائل بالفضل بين آد وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعني أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الاية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (تولد وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحزها أي أتمها وأقوال كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملائكة بالنسبة على عامة البشر أعني أقطاب المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت ابراده في هذا الكتاب * مستعيناً بالملك لوهاب * وعليه الكلام في كل باب * والحمد لله على الأعمام * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آل وأصحابه الكرام ثم بحمدته تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردي) بمطبعته في سنة ١٣٣٢ هجرية بعد السعي السكي في تصحيحه وتقيحه

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *

للامامة الثاني * سعد الدين التفتازاني *

المشتملة على حاشية العلامة المحقق * قول أحمد على الخياي * مع منهواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخياي) مع منهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخياي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخياي أيضا

تنبية *

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها

وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول وموافق

في البحث * وثانيا بعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية العصام وحدها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها * احدها لولي الدين * وثانيتهما للكفوي

مفصولتان بالجدول * وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

تنبية *

مرعشي على قول احمد والخيالي
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجقي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبينها أرسلتها الى الفاضل الذي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويبيضاها فقلها الى قراطيس ثم أرسلها الي فظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاء الله خيراً وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأزادها . لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة . (وهذا) أو ان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارتحال الى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الحيار وما وجدت الدنيا الا لعباً ولها * فيالهفي على

حاشية قول احمد على الخيالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلاة على أفضل انبيائك وخير أصفائك

(١) ومعنى سبحانك اتزه تنزيها لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

فانت العمر في الهوى *
المعاصي شئت أمري وأثقلت
ظهري وأدبر ريمان عمري
وأصفرت الشمس وقرب
المسا وما أخذت زاداً من
سوق الدنيا للسفر المظلم
والهول العظيم فيا أسفاه
ويا حزنه فن أفقر مني
الى الله أنهض اليه بقلب
حزين وأقوم مقام سائل
مسكين أشكو اليه فاقتي
وغرقتي ثم حيرتني وانقطاع
قوتي لعله يرحمني * وسعة

رحمته تسكن روعتي فحسبي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي (وبحمدك)

واضمرت قول أحمد (قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) في تفسيره أي اتزهك اللهم تنزيهاً أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسييح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لانه لمعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

وبحمدك للحال تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالفرد لوقوع الجملة هنا موقعه (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التسييح التنزيه أي نسبته تعالى الى الزهارة والحمد هو الشاء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا (قلت) يجوز ان يكون التسييح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته وتمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يمتشي على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشي على آلائك . (والحاصل) ان ههنا أربعة احتمالات لان الواو اما للحال أو للعطف وعلى كل تقدير فالحمد اما مضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي الصورتين منها انتفت الملائمة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامثال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسييح وجعل الحمد تبعاً وقيداً له (قلت) التسييح وصفه تعالى بالجليل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتسييح ذكرنا للمنة ودفعاً للمعجب (وحاصله) الاعتراف بان التسييح نعمة من نعمه وليس من نفسي ولذا استتبع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى الزهارة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل (قلت) بل حصل لان نسبته تعالى الى الزهارة (٣) يتوقف على كونه موصوفاً بالزهارة

فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالزهارة بطريق اقتضاء النص وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ

وعلى آله وأصحابه قاهري أعبدائك وناصري أو ليائك * والتابعين بالاحسان لاولئك *
(قوله الحمد لمستأله) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضل من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاجابة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلا يفهمه من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجليل مطلقاً) أي اختياري أو لاولياء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجليل ههنا الحمد به وهو موصوفه النعت أو الشيء (قوله على الجليل الاختياري) لعل على التعليل بمعنى الام كما ذكره ابن هشام في معني اللبيب في قوله تعالى وتكبروا الله على ما هداكم أي هدايته اياكم

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكن بقرينة التلبس يخص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى ما يوجبه يعني ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبالا لاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك في الاولين لايصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على الآلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبالا لاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عينها في الكلام ركاً كالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركاً حكم بعدم ملائمته (منه) (قوله ما يوجب) أي يوجب حمداً تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً للعبادة او التقوى والمراد هنا التوفيق للتسييح تأمل (م)
(٢) لاسبية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشف) اهـ (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم الحمد عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشف من ذينك التعريفين تمييز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة أو المراد منهما الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه ما يمتدح في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول ينبي عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبئا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف) يعني من جعلها أخوين وجمعها في تعريف واحد أحق لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلها أخوين لاتحادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماها لا يتيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لانها (٤) تنفي به أو بسببه لجواز ان لا يسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى)

الآخر (٢) تتوقف على ثبوت المدح فيه مصادرة فأنامل فانه دقيق . (ثم) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون اثباتا لعموم المدح به (لكن) لا يناسب اذ لانزع في عموم المدح به لغير الاختياري كالحمد به بل النزاع في عموم المدح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو

قال صاحب الكشف بمد ما قال الحمد هو اثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي ينبي عن تعظيم المنعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجوارح أو الاركان * وأما المدح فترادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والا كثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطابقاً على الجميل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها وقال صاحب الكشف في (١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقريباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع ان الشكر مرادف للحمد فاورد كلمة أما دفعا لذلك التوهم (منه) (٢) التساوي بين الشئيين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

قال (على الجمال اسكان أظهر) قوله ويقال مدحت اللؤلؤة (في بعض) (ويكون) النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه اثباتاً لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفاتها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشف في موضع آخر منه) هذا رد للاكثرين ومنع لدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة المارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهية الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون للسند مساويا للنع

(١) خفيئذ براد في تعريف الحمد تفيد الجميل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه) (٢) لان ارادة المعنى الآخر من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختيارياً أولاً وهو أول المسئلة (منه) (٣) على بناء المجهول والمصرح الخافض على التهذيب في الوصف بالجميل ويقوم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لا يمدح بغير فعله يعنى الاضطرابي وعدم الفعل منه أصلاً (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطرابي لانها في شأن من أحب ان يمدح بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء الممدح بالاضطرابي فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (استناده) الى الرجل يكون السند اعم من المنع فلا يفيد اذ لا يلزم من انتفاء الممدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء ممدح الرجل بغير ما يسند اليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المتقول بان في نظره نظر يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لمدح ممدحة حب الممدح في نفسه وان صح الممدح على ما صرح به في كتب الاخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الاول راجح لان

الذم لو كان لاجل كون حب الممدح منها عنه لا كان للتقيد بما تنقلوا وجه ظاهر لان حب الممدح منهي عنه مطلقاً سواء كان بما فعلوا او بما لم يفعلوا (ان قلت) للمتنبي عنه الحمد بغير فعله لا الممدح (قلت) المنع ليس استعمال لفظ الحمد بل معناه وهو الثناء على الجليل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين اتزل فيهم (ويحبون ان يمدحوا بما لم يفعلوا) فان قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو ممدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن مخبر (٢) رضي الله عنه واخلاق محموده ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور ان اللام في الحمد الاستغراق ورده صاحب الكشف وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشايخ في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانفهام نظر يعرف بالتأمل منه (٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه) (٣) لا سيما في المصادر لان المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت انه لا يمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى الممدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي بالدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله أيضاً فاقول في دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان الممدوح عليه حقيقة هو المخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحاً عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منعه أيضاً بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) يشعر انه (٢) اذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادل تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر • وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ما هو بالنظر الى نفس اللفظ لما سنده كره ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضاً وان كان التبادر بالنظر الى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن يرد على قوله ان الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه) (٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لانه لا ينفي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية (منه) (٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وان كان في المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد متخيزة في الخارج بل في الذهن فالأولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أوبناء على ان اللام الخ) حاصله ان اللام لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس
 تينج ان اللام لا يدل الا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الخ) عطف على قواه وجعله لتعريف الجنس (أورد)
 هذا الامرين (الاول) انه لما حكم بخفاء قرآن الاستغراق وحكم بانه لا يكون ثمة استغراق كان سائلا أورد على الاول أن
 مقام الحمد قرينة على الاستغراق لان هذا المقام يقتضى المبالغة وهو انما يكون بمحصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستغراق
 (وعلى الثاني بانه ان أريد انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز ان يكون الاستغراق بمقتضى
 المقام كما عرفت (وان) أريد انه لا يكون ثمة استغراق أصلا فمنوع (فأجاب) عنهما بان المحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس
 أيضا فلا يعين المقام الاستغراق (و) الامر الثاني انه لما جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الامرين المذكورين كان سائلا
 قال يجوز ان يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستغراق هو ان افعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله
 تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى حتى ان كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول
 (فأجاب) عنه بان مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لانه ينافي
 ما ذكره من المبني (وأما) انه كيف يقول صاحب الكشف بهذا المحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع اليه (١) (قوله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه
 لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) الفصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعدد الاخاطة بصفات الشيء
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولاً وصادراً من الحامد وكونه عرضاً (ولا)

يمكن نفيها عنه بل القصر
 حينئذ اضاف فيكون بالنسبة
 الى الانصاف بكونه للمخلوقين
 وظهر من هذا التقرير ان
 المراد من الدلالة على
 اختصاص الحمد به تعالى

أو بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا
 لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشف بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
 بناء على ان المعروف بلام الجنس اذا جعل مبتداً فهو متصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص
 حينئذ يفيد ما أفاده الاستغراق لان قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع أفراد عليه وهو ظاهر
 بل هذا أبغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على الفصر الا ان يحمل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)
 على الموصوف على عكس الملزوم (٢) تدبر (قوله اذ لا دلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه انه ان أجرى الكلام على ما حققه
 التفتازاني فقد صرح بان المعروف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة اذا جعل مبتداً فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة
 لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستغراق القصر
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستغراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط به
 تعالى لا على حصر الحمد فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح ففيه ان التحقيق ان لام الحقيقة لا يفيد القصر
 أيضا كما أشار اليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان قات جعل المحامد بأسرها مختصة به تعالى ينافي القاعدة المشهورة من الاعتدال لان افعال العباد عندهم ليست
 مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشف اليه مع تصلبه في مذهبه قلت هو لا يمنع ان
 تمكين العباد واقذارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه)
 (٢) (وجه التدبر) ان كون اللام كذلك لا يكون الا اذا اريد بالحمد الحمودية او المحمدة اذا اختصاصها به تعالى اختصاص
 الناعت بالمنعوت واما اختصاص الحمد بمبنى الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق انما قلنا بمعنى
 حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على ادعاء ان لاحامدية سوى حامديته تعالى فاخصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص
 الناعت بالمنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهناك عليه أنفا بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفاداً من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفاداً من لام التخصيص في الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالاً على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند (١) (قات وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالاً على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول و سلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والسكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحشي عليه تأمل فتأمل (قوله فحصل معنى قوله الحمد لمستأمله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسبه قول الشاعر فأت الذي نعني لكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد معمل أو حسن الوجه ولا يثبت قوله لانه مبداً على الشكل ومخترعه لان المجاز في النسبة انما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الانصاف بالمبدع بفتح الدال) وأيضاً لا يلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقاش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكون ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة افظ المدح أيضاً بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقاش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة أخرى مثل الابداع

على ان يكون مجازاً (٥)
مركباً فيصح مثل زيد
مصل بان يكون مجازاً عن
مثل قولنا الله هاد لزيد
أو خالق لصلاته (لكن)

فحصل معنى قوله الحمد لمستأمله ان كل حمد من كل حامد وان اجري على غير الله تعالى فهو له لانه مبداً على الشكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبية فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القتيبي شعراً

اذنا نحن اثنا عليك بصالح * فانت كما ثنى وفوق الذي ثنى
وان جرت الالفاظ يوماً بمدحة * لغيرك انسان فانت الذي نعني

الدليل المذكور لا يثبت لانه حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضاً) لا يلائمه قول الشاعر فانت الذي اعني (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع المحامد ثابتاً له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الابقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص المتعلق بالتعلق والحمد

(١) حيث قال ينبغي ان يحصل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهراً لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لا يوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة اهل المعاني دلالة على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع المحامد لان المجاز في النسبة لا يصحح ان يراد من الحمد الحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة الخ (عن)

(٥) {قوله} ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد أريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بجميل له مع ان حمله على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فيرد عليه ان حمله على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به * فيجواب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فانت الذي نعني ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والحوار (منه)

ري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مسبب الحمد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع الحمد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الايقاع ومجاز في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ما صرح به بن المنقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكرناه ولا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا للضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكف بدونه حيث لم يقل بعد ما يتن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء بأسلوب الخ. (هكذا) قرر به بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان للتيمن مدخلا في الاقتداء لكن يجب ان ينه ان فيه فسادا آخر وهو ان فهم ان للتعقيب مدخلا في الامثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بفي وهي لاتنافي ان يكون الامثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امثالا لهما سواء كان الامثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول

أو جميع الحمد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد الخ) ذكره بعد قوله بعد ما يتن بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد (قوله وامثال الحديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام (١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امثال للحديثين (منه)

(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بفي حق لو قال في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لم يلزم ان يكون للتيمن مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخياي ان الامثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل) التعقيب بل الظاهر ذكر التيمن هنا لان له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظر الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التيمن وان أصدر الكلام بفي حتى لو قال الخياي في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن (قال الخياي اقتداء بأسلوب الكتاب) الاسلوب الطريقة على ما في الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمنعني) ان في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء فالسبب في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل في الاسلوب (فالمنعني) حينئذ ان في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالأقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول أحمد وهي المحمدة معنى مجازي غير ما ذكره هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتسج الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه)

(٢) ولما لم يكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا في نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (عن)

(٣) يفهم منه ان للتيمن (١) ويلزم أيضا الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقندي به بالفعل العام فقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

يتضمنه التعقيب على قياس ما نقل عنه في الامثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعنى الشيء أي الشيء الشائع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فما قاله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فعنه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الإيقاع بل بالإيقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد الإيقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدي (وفي التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدي الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولاً اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدي لا التعقيب والبعدي لا ينافي التجرد عن اعتبار التعقيب قال الخيالي وما يتوهم الخ) تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فندبر وبيان التعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملابسة والملازمة (٩) بمعنى المخالطة (وملخصه)

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم لكن الامتثال بدينك الحديثين بمجرد إيقاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولاً بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتابة لا يدل (١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة أخرى وحمدلة أخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منهما في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

(م ٢ — حواشي العقائد ثلثي) فاقصر قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التغاير الاعتباري ليصبح جعل أحدهما جزءاً من الأمر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون آتي التسمية والتحميد شيئاً واحداً وستسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى ﴿قال الخيالي أو بحمل أحدهما﴾ ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لا يقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلها واحداً حكماً فعبّر عنهما بالاول وتقرير الدفع انا لانستل ان الابتداء في الحديثين حقيق لم لا يجوز ان يكون فيها عرفياً ممتداً او في أحدهما حقيقاً وفي الآخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثلث كونه للملابسة (منه)

(٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)

(٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن)

(٤) جواب سؤال مقدّر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتنال بمدلولها فان ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك (عن)

ان الحديثين ملاسان بهذه الامور الثلاثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء

الذكر فليس امثالا لدلول الحديثين حينئذ بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقاً ايضاً (والظاهر) من الامثال بالحديثين تمام مدلولهما بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في تساعد ان يكون الامثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير ايضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في ان الابتداء مستعينا بامر الخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف اما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة ببيان لاستلزام السند تقيض المقدمة الممنوعة لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للنفع لكنه ليس بنقيض للمقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند تقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس باللازم فالسند اعم (قوله معنى الابتداء مستعينا الخ) يعني معنى الابتداء مستعينا بهما ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارناً في ان الابتداء بسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمقتضى بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارناً له علي قياس الحال المقصورة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاني زيد راكباً ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلاً عن فاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحشي الحجاز

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدأ المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لامرين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالاسم دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانهما في مطلق الا تسليم امكانهما (١) في آن الابتداء لجواز

ان يكون تسليم امكانهما في المطلق في ضمن تسليم امكانهما في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت (٢) (وهذا) الاثبات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم امكانهما في واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على ما فهمه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء فلو حمل (٣) كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانهما في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافياً لجواب الخيالي لكن فيه تسامح ما ليس بمسلم عنده * وايضاً بعد تسليم امكانهما في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانهما في آن الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي

(١) أي امكان الاستعانتين ع ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشي فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في أن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز أن يكون مراده الترديد بانك أن أردت أن لا تنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم غير مفيد وأن أريد في أن الابتداء فباطل * والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل * فإن قلت لم لم يحمل كلام الخيال على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في الترديد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سبباً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في أن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآتات متساوية فإلم يسعه واحد لم يسعه الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سبباً أعم أيضاً فالائق أن يتركهما أو يذكركهما * لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى أن الملاسة تعم الخ * يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملاسة على الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لاعلى الاعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما إذا أول به كما يشير إليه المحشي * فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيال وتبيين مراده لأجواب مغاير لما ذكره فلي تأمل فإن المغايرة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير جعل الباء للملاسة) فيه احتمالان الأول أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يجعل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجعل إما الخيال أو (١١) غيره * ثم أن لافي قوله لا يجمع

الابتداء ساقط من بعض النسخ فإذا كان الجعل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لا كان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * وإنما احتيج إلى هذا التعليل لانه حكم بأن المتوجه نفس النظر السابق وهو تنافي الابتداء

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملاسة إذ المقصود أن الابتداء ملاساً بامر لا يجمع الابتداء ملاساً بامر آخر في أن واحد (١) وههنا ابتداء الكتاب ملاساً بالتسمية يوجد في أن التلفظ بها دون الابتداء ملاساً بالتحديد فلا يجتمعان في أن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملاساً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملاسة بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملاسة تعم وقوع الابتداء إلى قوله فيكون أن الابتداء بهما أن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في أن واحد أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالتسمية والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر آخر والمتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملاساً بامر لا يجمع الابتداء ملاساً بامر آخر لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملاسة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن المتوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لافعى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملاسة ثم أن الجاعل حينئذ لا يجوز أن يكون هو الخيال لأن قوله ولا يخفى أن الملاسة تعم الخ أصدق شاهد على أن حمله على الملاسة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملاسة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز أن يكون غير الخيال أيضاً لأن الملاسة أقرب إلى كونها مداراً للتعارض منها إلى كونها مداراً لدفعه يعرفه من يتصف وإذا كان الجعل لجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسامحة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتساع بأن هذا النظر يتوجه الخ * ثم أن معنى قوله المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لأن من جعل الباء للملاسة لجرد البيان لا يقصد به الجامعة وانقضاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

(١) قوله فإلم يسعه واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضى أن يقال فإلم يسعه واحد يسعه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لئلا يرد ماسينة من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي بمبحث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابس بهما على سبق الملابس فيهما فمعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابس على أعم من حقيقة الملابس وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيالي حاصل ذلك * وقد نقل عن الحشوي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لا مكان حمل ملابسهما معا على سبق الملابس فلا ضرورة تدعو اليه فسلم * لكن الخيالي لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابس الحقيقية فيصار اليه ما أمكن فيكفي في توجيه حمل أحد الملابس على الجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الحمدلة * وان أراد ان الملابس الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول السكتاب مع تلفظ الحمدلة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الحمدلة والبسملة لا يمكن الملابس حقيقة بأحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابس الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور (١٢) وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والاصاق وبينهما

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه أي ملابس به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملتصقاً به انتهى * جعل الملابس أعم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والاصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل (٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملابس تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والاخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد بل ان ذكر الهزمة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشي فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة لأن ان وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابس بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابس التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابس المبتدأ (١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على ما لا يخفى (منه) (٢) قيل قائله خوجه زاده الرومي (منه)

أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للمتصدي لكن في حاشية السكالك فيما سيأتي ان معنى الملابس يكون من قبيل (أو) معنى الاصاق وحق لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الاصاق انتهى * فهذان المعنيان قسمان معنى الاصاق الاول المخالطة والثاني أعم منها ومن المجاورة ويخشد ما ذكره القائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الاصاق فكيف يورد الحشوي البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملابس الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بمكان يلبسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سندهما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للحمدلة في ان الابتداء لذكره اياها في ذلك الآن وللبسملة لذكره اياها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلانه ملابس للحمدلة لانها الجزء الاول وللبسملة لذكرها قبل الاول بلا فصل واسكون أول التصنيف أمراً كلياً والحمدلة جزئياً منه صحت الملابس بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلبسين اذ السكلي يفاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل الحشوي لا يصح على تقدير حمل الملابس على ملابس الابتداء أو المبتدأ به اذ لا معنى لسبق ملابسهم للبسملة والحمدلة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسملة فقط على ما أول عموم الخيالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسملة والحمدلة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الحمدلة * وظاهر انه لم

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجميل مقارنة الحمد لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلاً وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التاليف بأول التصنيف واذ عرفت من قبلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحشى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) * أقول * حاصل المعنيين شي واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشي وبذكره لان ملابسة الابتداء بالشي يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضاً يعنى ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظاً لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً ليكون كل منهما مقارناً بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشي نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوم ان الملابس في كل منهما شي مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشي وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفى ان المراد من تعقيب الشارح تعقيقه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لساناً أو جناناً فضلاً عن التعقيب فحصل الاعتراض (١٣) انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد فالتجوز المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند أعم ههنا * ثم أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق الباء المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء

(١) نعم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه)
(٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للأمر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح ينافي التغاير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الاخير لا يخالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت اليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكفي اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد أثنين فبحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الافاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم فالتقديم بشي ينافي التقديم بأخر فاما ان يحمل التقديم فهما على العرفي الى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى * أقول * لعل حاصل كلام المحشى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الأمر ليس ما وقع عليه

فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقديم لم يقدم عليه اسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فمدار جواب المحشى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي * قال الحياي الظاهر ان الباء صلة التوحيد * وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحيد برأيه الخ والملايسة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذ باء الملايسة صلة ملايساً اذ التقديم حينئذ المتوحد ملايساً بجلال ذاته * قال يقال توحيد برأيه * نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره في ثبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون الفعل هنا للتكلف محمولا على الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستفعال فان استقل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبان يراد من الغير المخلوقون فان قلت أليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه وها من المعاني الاصلية للفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو مقول في مقام المدح وها لا يناسبان المدح * قال الحياي فمعنى التوحيد بجلال الذات * لا يخفى ان التفریع بمتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس اوجد الله فلا ناجله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعنى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النقص وكما ان (١٤) صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم

يصح حمل الوحدة على	اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابر وكل امر ذي بال
المعنى الاول فتعين المعنى	لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا استحالة
الثاني ولذلك فسرهما به *	في تقديم شيئين أو اشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه (قوله على نهج
وفيه بحث لانه اذا أول	حصول الصورة) يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف

الجلال بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لتنزه
ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة *
اذا الظاهر انهم لا يثبتون لذاته تعالى انقساماً اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج اماراة الحدوث
ويمكن ان يقال انه حينئذ رد للازم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام الماهية فقد قالوا بانقسام
ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * قال الحياي * عدم شركة الغير في جلال
الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا يتصف
به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بامر من قلت المراد في نوع جلال الذات قوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال
ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح
الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الحياي * قال الحياي * على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال
الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة في جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول
الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بذل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال
في التقرير كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجليلة * قال الحياي * حينئذ اي حين
كونه للملايسة انما احتيج الى ما ذكره حينئذ لان الوحدة حينئذ صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال
في الشافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيء بمعنى التكلف وها لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى مجرد الصنع عن

المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على السكالم مجازاً * وللتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الاستفعال فانه قد يحجب التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما يشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابس لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلاوجه لتخصيص التفريع بالملابس (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ولا يلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة بعبء ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن المحشي (قوله وارادة السكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة السكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة السكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمثي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والسكون

المطلق هو مؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت ما قاله من التقيد وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا بد للمجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصاف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة السكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة السكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز فينبذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجع فان اريد بالصيرورة مطلق السكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولك ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة السكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا تجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف وتحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون التفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان اراد النحلة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق السكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا السكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهرة تقيد به عدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأسيساً لكلام المحشي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقيد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقيد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلا نه اذا انتفى صنع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع كذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الانتقال فكيف يراد مطلق الـكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وهنا بحث وهو أنه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحد في بعض منهواته فينشد ينصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول منقول من التكلف وماخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى السكلي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعياً أو تدريجياً والتكلف تدريجياً (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه المعنى الثاني لاصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال امر الى امر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر (١٦) فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

عليه * وأيضا هذا التوجيه من المحشى يأتي عن سوق ما نقل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً * لعل وجه التأمل ما ذكر * قال الخيالي * يحمل على السكالم نقل عنه وعلى تقدير الحمل على السكالم يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى * ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير فالامر ظاهر وان اريد الـكون بطريق الانتقال فلا بد من ان تجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستعجاله عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعاني الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلاً وأبداً (قوله يحمل على السكالم) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالسكالم تأمل (قوله الانتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو السكالم أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملاسة (١٣) جلال الذات) قيد لكل من الاتصافين واعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة (منه)

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركاً بتصاف باصل الوحدة (الاستفعال) ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملاً كما لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على السكالم لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعاني) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع * قال الخيالي مع ملاسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملاسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملاسة تقتضي المغايرة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على العلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للمتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف المتوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملاسة اذ بقاء الملاسة يفيد ملاسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمداخله فانهم صرحوا بان الباء في مررت يزيد يفيد لصوق مرورك يزيد * والحاصل انه لا فرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاصحة اذ التغير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من المنصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ)
يعني ان معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخيالي من المعنيين * ووجه صحة هذا
المعنى بلا مجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب * قال الخيالي ليفيد ان آية نبينا
أعظم الى آخره * قيل ما حاصله انه لا اشعار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة *
ولك ان تقول ان اللام في المؤيد اما للجنس أو للاستغراق بقريضة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد
عليه السلام واللام في الصفات يعني هذين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المنطلق * وأيضا صرح في المطول في بحث
الاستغراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند
غيره * وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا * وأيضا صرح ان الوصول يأتي
للاستغراق وافادة اللام القصر لا تختص بالمبتدأ والخبر بل تجري في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل افادتها
القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والعناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ما ذكرته من
اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعنى الظاهر * وأما اذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى نسبي لا يتصور الا بالنسبة
الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو
مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معنى بساطع على حججه وأريد اضافة (١٧) الحجج الى الضمير المفيد للاستغراق

الاستعمال أي الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب ان يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز ان
يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتا (قوله ليفيد ان آية
نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء) بناء على ان المراد بافراد الحججة التي جمعت هي بالقياس اليها حجة
كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً
آخر وهكذا فكانه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

(١) معنى قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من
حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

(م - ٣ - حواشي العقائد ثاني)
معنوية لا يفيد ذلك لان المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه
من جنسها ولا ينافي ان يوجد ساطع غيره ايد به نبى غير نبينا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لثم
دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصارع مصر مثالا للاضافة المعنوية جوابا لمن قال ان المصر مفعول فيه للمصارع فكيف
تكون الاضافة معنوية * قديقال اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واصل فلفظية *
وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة معنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء ليس بالنسبة
الى شيء آخر فليس الحجج منسوبا اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا ان يجعل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على
ما اضيف اليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج الى الضمير حينئذ تتم الافادة المذكورة وأما اذا
أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو
ان السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فعني بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بيناً وحاصله باظهر حججه
فالدلالة على الاعظمية المذكورة يعنى الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكانه قال بساطع
حججه الخ) هذا تفريع على نسبة الحجج اليه تعالى والى الانبياء ومراده أداء معنى النسبتين ولا دخل في ذلك التفريع
لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر ادخلو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع
على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد * أما المقدمة فاربعة مقالات * * * المقالة الاولى * ان الحججة
بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي * المقالة الثانية * أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوهيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على امر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ملهما بها * المقالة الثالثة * ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان اريد من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيدا بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيدا بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والشئ المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في لموضعين انشقاق القمر * وان أريد ما هو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يعتبر الحجاز ويراد المؤيد دعواه ولا (١٨) يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره

وبناء على ان الاضافة (١) للاستغراق

(١) وإذا كانت اضافة الساطع الى الحجج الاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي

(والا)

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه * المقالة الرابعة * ان الحجج بعد

ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتأكد النسبتان اما متحدثان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان * فهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعني النسبتين حيثئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأى الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطابق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور * فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) * وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتها اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فعني النسبتين حيثئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفت في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعني النسبتين حيثئذ الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد ففيه امران) الامر الاول ان المحشي اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحدا من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لا يثبت الا الالوهية او الوحدانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأى الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج مودة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيداً يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجاً بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه الحشوي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج (١٩) النبي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفاً من الوجوه المذكورة للضعف الصورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا يخفى ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار الحشوي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والالم يفتد) اي وان لم تكن للاستغراق (قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد الافراد الشخصية مع قطع

والا لم يفتد (١) اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة بنفسه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يفتد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشع الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة والكلام في واضح بيناته كفو في بساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقبرة ومرادة في المعنى وهي كالمفوضة (قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع أما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

- (١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستغراق لم يفتد الخ (منه)
- (٢) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بيناً حاصله باظهار حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه (م ع)
- (٣) وهو معني الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قبيل اخلاق ثياب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اي بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لكان في الكلام تناقض لا استبشاع ﴿قال الحياي فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب﴾ لا يخفى انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قبيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترتيب في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يقابله ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتأمل جداً

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اي وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به علي الجواب الثاني وهو تخطئهم السكاكي وحاصل اليراد مجريد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعا سالماً عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل عطف العلة على المعلول لانه يان لمنشأ تخطئهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللزوم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومدار دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وههنا كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الخيال في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وايضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا ضجة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضاً وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكاة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)

(٣) لعل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فنقول المقابلة (منه)

(تخصيص)

على العقائد لكونها جزءاً منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم * ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من البين

(قوله مع انها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوجه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عند قوله اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو حمل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضي بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترتي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وان اريد (٢١) ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم

من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي بان فيه ترقياً في الواقع (قوله ان الكلام اساس العقائد) كبرى قياس المساواة من الشكل الاول قدمت على صغرها وهي قوله والكتاب اساس الكلام وقوله فالكتاب اساس اساس العقائد هو المطلوب و اشار بعض الافاضل الى ان هذا القياس من الشكل الرابع حيث صرح بان قوله والكتاب اساس الكلام كبرى وفيه ان المطلوب في هذا الضرب

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة اساس فيكون المعنى اساس اساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان قلت أولاً ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خبير بان قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثاً على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب اليه البعض وان كان ضعيفاً ويحمل على تقدير الدال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط واياً ما كان فلا فرق بين العرفين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب ههنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض اساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله في هذه الفقرة ترق في المدح * وأما الاول فيجوز دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما ان الاول ليس في مقابله دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع في مقابله وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة في اللغة اساس الخ

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضمين لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ما هو من الشيء أساس ذلك الشيء ينتج ان أساس العقائد أساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بياناً للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية فيثبت لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حينئذ اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حينئذ يكون مركباً لا اعم فللمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى * ووجد عدم الاندفاع انه حينئذ يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعاً للكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجيهه لانسلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعاً للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لانسلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعاً للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لانسلم ان الكتاب اساس اذ المتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بواسطة انه

أساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادل ما ذكر من لفظ أساس الشيء لا يستلزم عدم

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

كونه أساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانسب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترتي إنما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الي ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الأول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترتي وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حينئذ مقابل للاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حينئذ يكون عين ما ذكر عقبيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردها وان كان واحداً حينئذ وهو الكبرى أولاً وكبرى (٥)

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف الثانية يعني لانسلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قرره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فيلحرج

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك التكرير بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم تبادل الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وان سلم فأساس الفن) (فان قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدلة فالي أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزءا والثالثة ان أساس الاساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لمرين الاول انه يلزم حينئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات في قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافا بكون أساس الاساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لان معنى الاساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الكل مثل الكلام أمران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الاحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقفا لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الاحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمنع جواز ان يكون الكلام اسماً لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر * فسط ما قاله بعض الافاضل ههنا ويرد عليه ان الاساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وان سلم فأساس الكتاب) أي وان سلم ان مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لانسل الانتاج

لان الحد الاوسط ليس
بمكرر لان أساس الكتاب
هو ذات العقائد فالمراد من
المقدمة الاولى ان ذات

وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب والسنة انما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث
هما اساسان فليتم امل انتهى وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الاساس

الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية الكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني باساس العقائد الكلام من حيث هو أي باساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخرى فلا وجه لما قاله الحشفي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد اظننا الكلام ليتضح المرام ولثلا تستر الشمس خلف الغمام * قال الخيالي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الأدلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها ففي كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد ببحثية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان يبقى أساس العقائد على إطلاقه بان يراد منه أحداً لاثنين المذنب ذكرهما الخيالي من غير ان يعين شيئاً منهما ويحمل العقائد على الأعم من حيثية اعتدادها وذاتها ﴿ قال الخيالي أي علم يعرف به ذلك ﴾ أفاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضاً وكان ماسيأتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فلذلك حمل العلم هنا على معنى المعلومات ﴿ قال الخيالي فالمراد هو المعنى الاضافي الخ ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقرينة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضاً للعلم وما يشعر بالبطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الاضافي لا المعنى اللقبى ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر لانه ليس بوسم مطلقاً والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغنى عنه فحاصل الجواب حينئذ انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لكن لا نسلم انه مستغنى عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجم الملة والدين ﴾ شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة (٢٤) استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النسبي استعارة حقيقية

وجوز صاحب الكشف ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل كون القرينة استعارة حقيقية كما في قوله تعالى (يتقضون عهد الله) حيث استعير الجبل للمهد على سبيل الكناية

والنقض لا بطلانه صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني) النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض تقدير أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدن الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القليل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لا في السماء تأمل ﴿ قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائده هذا البيان ان مصحح العطف هو التباين الاعتباري اذ لا بد للعطف من التباين (قوله قال العلامة التفتازاني الخ) ههنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزء الخ والثالثة الدين أعني الجزء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الغرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتاً واعتباراً خلافاً لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع الخلفاء الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع الخلفاء الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفتازاني ليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبراً عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه تعسف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحددة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنها بها ههنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملامة عطف على الدين

أو على الطاعة فعلى الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة على طريق البدل فالغرض من نقله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات بخلاف ما ذكره الخيالي وإن الملة تضاف إلى الثلاثة بخلاف ما ذكره الدامغاني وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لسكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حينئذ وقول التفازاني لتدنيهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الأخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل * ولغائل أن يقول الملة أن كانت عطفا على الدين فالجزء كيف ظهر من النبي عليه السلام وإن الملة كيف انقادوا له وإن الطاعة كيف صدرت من الله وإن الملة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذ وإن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لغويا في التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى آحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي نفاه الدامغاني الإضافة إلى آحاد الأمة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة وهو ليس بمنفي ولا يلزم نفيه بما نفاه الدامغاني * قال الخيالي سميت بها لسلامة أهلها الخ * فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول بخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بأن يراد ما يطابق عليه لفظ السلام لا يصار إليه بلا صارف عن الحقيقة * قال الخيالي ولأن السلام من أسماء الله تعالى * وجه ثالث للتسمية (٢٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

من أسمائه تعالى فلا لجنة انتساب إليه تعالى بلا خفاء فتصح الإضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الإضافة (فان قلت) لم لم يذكر

أعني الجزء والطاعة والملة أعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى الحيرات الحقيقية والسعادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه وإلى الأمة لتدنيهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج أن الفرق بين الملة والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذي يسند إليه نحو (اتبعوا ملة إبراهيم) ولا يسند إلى الله تعالى ولا إلى آحاد الأمة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه أشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

(م — ع حواشي العقائد ثانياً) فائدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى لأن المفهوم من إضافة الدار إلى شيء كونها محيطة به لاعتبار معنى الإضافة فيها وإنما لم يتصور احاطتها إياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقة فلا تظهر حينئذ للإضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فين أنه للتشريف (قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمخلوقة الذي تفيد الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب إليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى * قال الخيالي ومعنى هذا الاسم * لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن يبين فائدة خصوص اسم السلام * قال الخيالي منه وبه السلامة * الباء للسببية وما لها واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) أليس يجوز أن تكون الباء للملازمة بمعنى أن السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام أسما له تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة ففعلية انتهى * ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في به سببية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة * قال الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر * نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لأن معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا أضاف إلى هذا الاسم دون غيره انتهى * أقول إن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص أنسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولاً في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسيبته أن السلام حينئذ صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

انسب من جهة ان السلامة حينئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكر اولا وتخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتأمل ووجه الاشعار العرف والعادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته في داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبني على ما ذكره البعض من ان الانتقال في الكناية من الملزوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فلا انتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وتام البحث في المطول (قوله طاولا الكشع) اي كشع الطاولي وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى في وفيه تأمل فتأمل انتهى * وجه التأمل ان المقال ليس ظرفا لكشع الطاولي ويمكن التوجيه بانه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتقديره ان طي الكشع اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشع الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشع للطاولي لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشع الى المقال لامية على ان يكون الكشع للمقال للطاولي (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اي اعراض الطاولي وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان (٢٦) طي كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا

لازم لاعراض الطاولي لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما	الكشع) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشعه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعني طاولا الكشع في المقال عن الاطالة أي معرضا في مقالتي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة تخيلة ومرشحة وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشع فثبت له الكشع تخيلا ورشحه بطي الكشع وحاصله الاعراض في المقال عن
---	--

في كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى (الاطالة) كثرة الطابخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذي يلزم الایجاز الخل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيدكر التجاني عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني قال الحياي مجموعهما بدل الخ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذي هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتملا للبيان اي عطف البيان لان ما هو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له أولا والاو هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصاً عنه او زائداً عليه والناقص إما ان يكون وافيا أولا والاو الایجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة أولا والاو الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة أولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمد كور بعده بدل السكل من السكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من السكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالاً له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من السكل ارجح هنا ﴿ قال الخيالي ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف ﴾ اي هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا أيضاً ويحاج بمثل الجواب السابق ﴿ قال الشارح والمسؤول لنيل العصمة ﴾ قوله لنيل في بعض النسخ بل لا لام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول وفي بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لا يتعدى الي متعلقه باللام فلا يقال مثلاً سئلت زيدا للام ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميراً راجعاً الي سبيل الرشاد لكنه ركيك ﴿ قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ ﴾ حاصل الرد ان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسي يحسبني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يراد ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخيالي فنعم لبطلان كونه من ذلك القبيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فنعم لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فيدل ترق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة المنوعة

او على السند ولذا اورد عليه الخيالي المعين الآتين وقوله اذ لا مجال الى قوله وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته ﴿ قال الخيالي بان الجملة

الاطالة أيضاً (قوله ولما تمدد المتبوع الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لاني آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون (١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلّت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ابوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ ﴿ ان قلت الانشاء لا يمتثل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفاً بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصعبات علي ولم اربينا يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً اي انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اي مع الركب اليانين مصعد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يمتثل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على ما يفهم من كلامهم هو المعني اللازم للمعني الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقوله نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معني الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدماً ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً بان يكون الضمير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفاً وابتداء الكلام عليه فا ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بنى الكلام عليه وانما بنى الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعها وهو حسي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصاً والمخصوص لا بد منه فلا بد

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي (قوله سوى حذف الخصوص) فيه ان فيه تكلفاً آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شائعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعتراض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) (٢٨) لو أريد من الجملة الاولى حسبي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب الخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعاً بانه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف الخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حيثئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزماً (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلاً عن الكشاف وقصة المسافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في موضع آخر ليس الذي اعتقد بالعطف هو الامر والنهي حتى يطلب له مشاكل من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتقد بالعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطالب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر فالقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشتط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف بمجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين

(١) قيل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسبي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم (منه)
(٢) أحيب عن هذا بان قوله وهو حسبي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)
(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)
(٤) لان عاطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجل (منه)

هذا الأيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال قال الخليلي لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعاً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان الدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيها هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد

بعينه غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية ههنا متساويتان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والآخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الاخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفية انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز وقس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان الخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جواباً وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) محتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون الخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون الخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على حسبي فالخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ايوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير الخصوص مقدماً لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو امطف قصصة أي مجموع جمل على قصة اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا الجواز اولى (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة اسمية خبرية متعاقبة خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان الخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون الخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفاً على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

- (١) لان عطف الجملة على الجملة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)
- (٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام يجده من يطلبه تأمل (منه)
- (٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكتفاء به وامالانه يجوز ان يكون الخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشوا لا يرتكب لتصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكبه قال الخيالي ثم قال وأيضاً الخ انما أورد كذا التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني قال الخيالي وبدل عليه قطعاً الخ أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض * قال الخيالي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * يرد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به * قال الخيالي يحتمل ان تكون الآية الخ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير (٣٠) الواو في قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

في الرد الاول قالوا حينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال * قال الخيالي بتقدير المبتدأ في المعطوف يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلا وجه لانكار قرينة بتقدير المبتدأ ههنا (قوله اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى اخبار بان الله أنعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايين فبين الجملتين تقابل التضاييف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعده بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا احسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لان المحكي اذلا بحال (٣) لعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذلا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانسم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضى (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه انه حصر البعد في البعد المعنوي مع انه غير منحصر فيه اذ يجوز اراءة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولعله لهذا أمر بالتأمل (منه)

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخيالي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتعده مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول الحشي وهذا

البعد موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحداهما وبين الاخرى (قوله لكن هذا يصاح الزاما الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطلقاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الكلام الفصيح المعجز لامطلقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله يحسبني حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) الخيالي منع فـأوردته الحشوي ابطال

له ثم ما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لا يدفع الجواز ولعل لهذا امر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هذا المنع بانه لو كان للاستمرار يلزم ان لا يصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقدماً لما عرفت من

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقائنا نعم الوكيل لكن هذا يصاح الزاما عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكيمة لا من الحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاما عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعنى المحسب واضافته اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأخرين أحدها وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتعميس الامر ما لا يخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من الحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد المنع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البهانة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانكارة

على عدم حسنه بدون التقدير * قال الخياي نسبة أمر الى آخر الخ* المراد من النسبة ههنا معناه الحقيقي بقريته مقابلة الادراك وانما حملها الحشي داود على ادراكها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرفة ههنا بقريته (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجي لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولاً ووقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها (قوله الثبوتية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس (٣٢) الامر ولولم تكن النسبة التقيدية ثبوتية في الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية في الموجبة ولا ثبوتية في

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجعله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما أجعله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استثنائية وما الذي الجاهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول الحشي الفاضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن جعله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حيثئذ تقيد سلب الاثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخياي يشعر بان المراد من النسبة ما ثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ما ثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولاً ووقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أثبتوها أولاً ووقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نبهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تنافياً والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان النكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعاده الشيء معرفة فاذا نظر الى قول الحشي في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضي كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعاده الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التنافي

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يومهم حينئذ كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقييدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً في كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر الا وقوع أيضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان للادراك فهما بمعنى الايقاع والاتزاع واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لهما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقلل المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقييدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمال الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلى ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص انبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزييناته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقاً (منه)

(م — ٥ حواشي العقائد ثانياً) بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو ابقى على حقيقته لكان متناولاً لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصولين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاماً) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفازاني في التسليم حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقييده بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

افراد المحدود وهو قولهم بالافتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم) اراد بالايجاب والتخريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذى هو صفته تعالى فى الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع فى مباحث الصفات كما ستسمع فى الجيالى فى البحث التكويني عند قوله الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعلوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هي مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى فاندفع ما قيل الايجاب والتخريم هما من اقسام الافتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أى الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعنى انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للافتضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان الحكم بهذا المعنى لا يطلق على (٣٤) مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الافتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الافتضاء طاب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الذب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التخريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الذب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ماخوطة به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب أو مابه التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء فى اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتخريم ونحوهما واما مبني (١) على ما ذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلان ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعوم وهو اى ذلك

فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاولها والثالث لثانيهما والجواب الثانى منع للكبرى فلو اخره عن الثالث لكان انساب (قوله) واما بناء على مسامحة الخ ليس المراد ان المسامحة امر محقق يحتمل ان يبتني التمثيل عليها حتى يرد ما قاله بعض الافاضل من ان هذا يناهى جملة قرينة فى الشق الاول انتهى بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل

(١) حاصله ان الحكم الذى هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذى هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانبه المفعول هو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شي واحد لغرض له تعلقات يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات فى الموصوف الذى يقومان به وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلاً (منه)

(٣) أي من هذا القول أي من إفعال صفة أي وجوبه وحرمة (منه)

ان يبتني التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة فى الشق الاول اذ الظن كاف فى القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفاً وذاتاً ومتعلقاً فالاول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف وأما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجاباً واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوباً (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه فى مفعوله الذى هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه فى مفعوله الذى هو الزجاج أثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذى هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب الذى هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذى هو التأثير وقوله فان القول الخ يعنى فان الايجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعوم وهو فعل المكلفين والمعوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان أراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصفه اعتبارية للفعل كهيرونة الفعل موجبا بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فممنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يقيم بشي منهما وكان قائما بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الممثل به أيضاً وتام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انهما متحدان بالنوع لا انهما متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لا يصح التمثيل به في صدقنا ~~في~~ قال الحياي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ ~~ان~~ قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا ان يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالهم وهذا الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق الاحكام

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وبالاختبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاختبار اثنان فان شيئاً واحداً هو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلماً وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلماً فتأمل (٢) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتمدد بالضم خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلاً امر واحد بالذات والماهية لكنه يتمدد بالضم الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

الشرعية بالاعتقاد أولاً ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقاً بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالمقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالمقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والاضاهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر وأما الى الاول فلانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخوانه ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا أظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المسد كور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرها وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو يجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يراد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يراد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يراد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسميه وقريبه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم حينئذ لا حاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه وبؤيده

للمناقشة وبيان لفساد المعنى الاخير من وجه آخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما أي بعلم تعلق به أي بالوجوب ونحوه وذلك في ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد الخ مع ان هذا التعبير

(قوله)

ركبك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون

المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول الحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا منافاة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لا وجه لما قاله الحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي لهما منسويين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه يشعر

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها باللهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الى ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فا ذكره المحشي قول أحمد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخيرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها ^ف قال الخيالي ووجهه ظاهر ^ف وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق بعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق السك بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء

منه تكلف فلعل هذا اقراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الاول تكلف أيضاً لان الملكة حاصلة من تكرار علم

قوله فيما سيجي بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله حينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئته الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكيمة فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملة هو شرطه الذي هو ادراك الموضوع والحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً ^ف قال الخيالي وعلى التقديرين الخ ^ف وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الايجاب فعني الشرعية ما كان صفة للشارع ^ف قال الخيالي لا ما يتوقف عليه الخ ^ف وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويدق في توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ^ف قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق ^ف أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضى تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقة وهذا لا يقتضى تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان تكون الكيفية متعلقة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

واحد تصوري لا يصح ان يكون هو فقط متعلقة بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم الكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحشى عن الخيالى على قوله سابقا وحينئذ يجعل العالمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالى في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفا فكيف يدعى الظهور هنا مطلقا مع ان الوجهين المذكورين لا بد ان يعتبر في بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم الكل * قال الخيالى وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى * حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه أمران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل وإلى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد أوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالتنسيب معاً لكن تعلقها بالحكم به أقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالحكم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون أولى (٢) (قوله وان أريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالقضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً ووقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالى يشهر بمساواة العمل وكيفيته في جهة التعلق

(١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يبحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كيفيته (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية (تعلق) أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طاب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان أريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقا معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طاب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في المتعلقة في العمل قيداً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالات ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحشى اعتبر هنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشيء بغايته لاتفاق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

مذهب القدماء فلو قال الخيالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتعلقه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئيه وأما ان كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعنى ادراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمتعلق الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتاج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا (٣٩) ، متعلق الاعتقاد أو جزءا متعلق

الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بالواسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقة متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا يحمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولاها بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئيه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً اليه ومنسوبا اليه على ما لا يخفى (قوله ثم انه ينبغي الخ) هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قبيل العطف الخ) (١) به ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منها مجزئاً والمجزئ الثاني والاولى (١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كان بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضاً قال الخيالي كما ان قولهم النية في الوضوء الخ قيل فيه بحث لان النية فعل من أفعال القلوب فقوله النية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان النية عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التبيين والفقه معرفة النفس ماها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة ماها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ماها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ماها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد هنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والالام يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح قال الخيالي وبالحكمة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فما وجه هذا

الكلام قلت لئلا يتوهم أن تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والفائل إنما ادعى هذا المسلم فتع الخيالي وأرد على المقدمة المسامحة فهو باطل (قوله ويجوز أن يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم أنه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع لفساد المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر قال الخيالي وبه يظهر أن ليس الخ (يرد عليه أن تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لاختصاص تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لأن التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مناصده كما صرح به الشارح فلا يمنع أن يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بأن علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلمي بقرينة التسمية لا الاضافي ولما كانت حجبية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور واعتراض بأن هذه المسئلة من الاعتقادات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بأن جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم الكلام لأن بعض الثانية من مسائل أصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم أصول الفقه فقوله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب أن المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجبية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو يجعل

وليس (١) شيء منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز أن يرفع علم التوحيد على تقدير العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجمله على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين أصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجبية الاجماع من حيث أنها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث أنها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بأن يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) الموجود المطابق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً

(١) فيلزم أن يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو تقول ان النسخة التي وقع عليها الحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الاهلي باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كخسر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن ومن هذا ظهر أن التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيداً لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بأنه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً ولبعد مراتب متفاوتة واعتراض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

العقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعي انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بانهم لما لم يعدوا يعني ان عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العد على هذه الارادة استدلالاً إيجابياً وقوله وان رجوع الكل الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصده سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لمنازع ان يمنع كون عدم عدم الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عدم المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم وينتفع ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عدم الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر رجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً انبياً فلما ثبتت تلك المقدمة وهي (٤١) الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع

المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لا يريد عليه المنع أقول لكن يرد على ما نقل عن المحشى انه لا يسلم ان عدم الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة ما لم لا يجوز ان يكون ذلك العد أثراً لا اختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد في ذلك من دليل (قوله منافاة) تندفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والخصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات عما

(قوله وأما عند غيره فلا ان الصفة المطلقة الخ) اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الشروع اليق لرجوعها الى ان التيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المحصورة من فروض الكفايات (١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

(م — ٦ حواشي العقائد ثاني) جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منها فالخصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد ما يعبر ما هو بمنزلة الخيالي وان رجوع الكل الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة انما على ما في المطول تفيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معلل بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروع الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية بتعلق
الح وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك الح كبرى أيضاً فالقياس من قبيل مفصول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية وتقول
وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع البق * قال الخياطي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الح * أقول الاشارة
الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة أولاً ليوافق ترتيب الشارح
كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته
ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتيج اليه وبعض غايته الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ
قواعد الدين عن ان ترزله شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف
فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة
على المعلول لان شرف هذا العلم على ماسيأتي لأمور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر
كلام المحشى ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما
قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على ما في المواقف * منها الترتي من حضيض التقليد الى ذروة الاقناب وما
سيذكره الشارح من ان (٤٢) غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على

ما في المواقف وشرحه قال
استاذ الاستاذ مد الله
ظله لا يخفى ان قول
الشارح وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم
فقط بوجوه أربعة * منها
شرف الغاية على ما سيرد
عليك لا تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مما انتهى *

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون
الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع ورفيفه وقيل ان هذا عطف
على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدي بآه السببية واللام التعليلية والاول أظهر (١) (قوله قدم عايه
للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود
الحكم ابتداء مدلالا فانه لا تغتر به الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب
لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص
(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعني بخلاف الثاني فانه عطف على
مناسبه معني فقط

(اضافي)

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ماسوى الغاية فان الاحكام
الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف
والاحتياج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيدكرها الشارح كما تشعر به عبارته بل تمهيد لبيان
شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حينئذ
يكون صفاء العقائد فقط سبباً للاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للاهتمام
بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باعث اليه يجري مجري الاصل سوى العناية والاهتمام لكن لا بد
للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعنا من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام
والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العام باحدى علله وهو غير حسن
ولذلك خصص المعلول بمعلول ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب
الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر
وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول
ونحوه على الفـ ل كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثلاً للاهتمام
والمعني ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر (قلت) بآه قوله ومثل ورود الحكم الح

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدلال الخ ويمكن توجيه كون قوله مثل العناية مثلاً لغیر الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصاله الدليل ثم اصاله الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقاً الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذکر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذکر لان التوهم انما

يكون فيما يحمل خلاف التوهم فاذا لم يذكر البتة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر ولا يخفى أنه لا معنى للتوهم حينئذ لان ذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا حقيقي تأمل (١) (قوله فان من طالها) نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول بفيد العلم الاستدلالى ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الوساطة (قوله التباير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستغناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)

(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندرج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ السكلي أخذ الجزئي فنضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية تأمل (منه)

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لاحق في تأمل) * لعل وجه التأمل اشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبت به بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التخصيص محقق الثاني بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفاضل في اشتراط هذا الثاني وفصله في المطول فارجع اليه * قال الخياي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ يعني ان سبب الاستغناء هذه الامور فقط فبعد ارتفاعها ارتفع الاستغناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعنى الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن الخياي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسموا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيـث راجع الى قيد الحثية فاللفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد ذاتها ثم ان معنى الافادة الاثبات فان فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية * ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام * ولهذا السرفسر المحشي الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأتي عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكماً ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتعميده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلولاً ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيدة أو المفاد * وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويتمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية من الامارات انما

فدات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأتي عنه) لان التدوين والتعميد لا يضاف عرفاً الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم عرفاً وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسميته وأما تدوين الملكة فما ياباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه (١) لان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكة وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) انا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من

الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا الاراد مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الأصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الأصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجتهد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل اليقين انه قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

- (١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)
- (٢) هذا عند الاشاعة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقيناً له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)
- (٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

بان هذا حكم قد أدى اليه
 ظن من قلده وكل ما هو
 كذلك فهو واجب العمل
 في حقه يقينا كما في حق ذلك
 المجتهد لدلالة ذلك الاجماع
 القطعي على وجوب العمل
 على المقلد بما أدى اليه ظن
 من يقلده وكل ما هو
 واجب العمل يقينا فهو
 ثابت ويمكن الجواب عنه
 بان المتأدّر من المسائل

لا يتأتى في الجواب (١) الاول كما لا يخفى ونقل عنه قيل وهذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله
والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجاعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون
المقلد العارف بالاحكام من المدون فقها والاجماع على عدم فقاها المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا
يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه معينين ونقل عنه وقد يطابق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم
الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاها المقلدون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم

(١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل
هو صفة لعلمها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا
أوردت على أهلها وطالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد
فلزوم فقاها المقلد على الجواب الاول فقط مما لاشبهة فيه تأمل (منه)

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التقطازاني في التلويح (منه)

(١٢) أ، كما خصص المقاد وهو المعرفة وأدلة المقاد (منه)

الاجاب السكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يمنعوا القدرة على النص بالانحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول اظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولافيه وجهاز وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولافيه وجهاز) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم ويؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العلم بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لآباء السوق عنه كل الاباء (قوله لقوله عليه السلام انما انا بشر) الحديث * سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيد بها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انبى يكون معناه

(قوله لا يكون الا استدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا يتجشم الا كتساب) أي تكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله للرسول علم اجتهادي) في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالانحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولافيه وجهاز فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهاز وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من الرأي فانما انا بشر مثلكم أي اخطي وأصيب كسائر افراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادائها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله) مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولا)

اصطلاحاً المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يتم فيه اذا المفاد ليس أمراً جزئياً بل كلي يبي

عنه قوله اجمالاً (قال الحيايى عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً آخر لان كونه بازاء المنطق بأى وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموها بما يرادفه لئلا يلتبس بالمنطق ما ينطق به وهو الكلام قال الحيايى فيؤول الى كونه مورثاً للقدرة * أي يرجع ومعنى الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورثاً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمشابهة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلاً للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المشابهة في الواقع امر يوضح ان يكون وجهاً للتسمية من أول الامر كما ان المشابهة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعها وجمعها وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تحليل وجوب الجمع بل تحليل صحته اذ لو لم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايراث القمرة ولم يكن وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان أحدهما أجنباً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المشابهة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراث القمرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولاً ولان يكون علة للتسمية لانه يقال لعله علة للشيء انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة * ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه بورث يحتمل ان يكون علة لعله التسمية لان كون مشابهة المنطق علة للتسمية بالكلام معلوم لان

(فيه)

الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كلنطق يعلم ان ايراث القدرة به يشبه ايراث القدرة بالنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان أولاً هنا بمعنى زمان أول فالأول صفة الزمان لا صفة الإطلاق فلا يقتضي الا زماناً ثانياً * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكرأ ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الأول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الأول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سهي عن العلم فان كونه أول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون إطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمر لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة إطلاق الاسم تتقدم في نفس الأمر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد باننا سلمنا اقتضاء الإطلاق عليه أولاً اقتضاء الإطلاق على غيره ثانياً لكن لا نسلم لزوم الإطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الإطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الإطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الأول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية البتة فان كان أولاً صفة للإطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (١٧) أولاً موقوف على المسبوق ليصدق

معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولاً على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقته فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الإطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفهم لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الأمرين فالأولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الإطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣)

(١) واعلم ان للفظ الأول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقاً بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والأول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد ههنا هو الأول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الإطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الأول في معنيين (منه)

(٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الأول فقد ذكرها المحشي في الحاشية والى الجواب اشارة بقوله فالأولى (منه)

(٣) ثم لا حاجة الى قيد الأولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء للواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الأول السابق على الغير عند عدم المانع لاصح ما ذكره * قال الحيايلى اما قيد الأول في الأول الخ * نقل عنه لان سبب الإطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الأول ضاع قيد الأول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز بطل سنده بانه لا شركة الخ * ولما كان للمانع ان يعود ويقول سلمنا انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللکلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيتساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز أجاب عنه أيضاً بإبطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يستلزم الاحتياج الى المحصص اذ لو استلزم سلم في سائر الوجوه أيضاً والتالي باطل * ثم انك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه أول ما يجب امكن يحتمل ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الحيايلى تركب الأولى من وجوه ثلاثة * الأول ان المدعى أعم وهو احد الأمرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الأمرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ما ذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني بل دليل لدليلية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغي ان يذكر في الاول ما في مقابله من دليل الدليل ولم يذكر والله مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وما خصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لا شركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال في أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليلية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليلية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلا واذا تقرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضا عما ذكره تعرضا لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر لدليلية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلا (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه ما فيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد باولية الاطلاق اولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان اتقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه في كونه أول ما يجب لاقتضى (٤٨) كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافي

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول ما يجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن اولية

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول ما يجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن اولية

الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حينئذ لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضى ان لا يسمى به (من) غيره والاولية الاضافية لا تنافي ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه بل تقتضى ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه ليجتاز الى حل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتمييز اما غاية للنفي أو للنفي لا لفسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق باولا صحيحا وهذا مناف للمفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التمييز ونس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكره قال الحياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا يشكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضى الله عنه قال الحياي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ * وعلى هذا تكون دار الخلد قال الحياي قلت الكافر ينصرف * حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سالبة أي لاشئ من المنافق بكافر مجاهر ينتج بمكس الكبرى لاشئ من الكافر المطلق بمنافق ونظم اليه صغري وهي منافاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشئ مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق قال الحياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار * حاصله انه ان أردت من التبيين انه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم لراثة عندهم وان

أردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضاً لانه يتأني كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر ان دليله على المنافاة هو ان معنى كونهما داري الثواب والعقاب ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب وإذا كان كذلك فلنفاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة بوجهين لكن الاول راجع الى منع صغرى دليله والثاني الى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلمنا ان المعنى كذلك لكن المراد من كل (٤٩) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب بتخصيص الموصول

(قوله أي سواء كان

انفع للعبد الخ) يشعر

بان المراد من الاوفق في

الحكمة الانفع بالنظر الى

نظام العالم كله من حيث

هو كله فلا يرد عليهم

شيء سوى انهم جعلوا

ذلك واجباً عليه تعالى فان

بعض الافضل قال انما لا يرد

عليهم شيء ان لو كان

مرادهم الانفع بالنظر الى

نظام العالم كله من حيث

هو كله وأما اذا كان

مرادهم الانفع بالنظر

الى الشخص كما حققه

الدواني فيرد عليهم الكافر

الفقر المبتلى بالآلام انتهى

(أقول) قد زعم الدواني

بان مراد الفرقين جميعاً

الاصح بالنسبة الى الشخص

واستدل على ذلك بسؤال

الاشعري أستاذة أبا علي

الجبائي وجوابه عن بعض

سؤاله وسكوته عن بعض

وحاصل استدلاله انه لو

كان مرادهم الانفع بالنسبة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضاً وفيه انه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض في الاول من الوجوه (قوله والتسمية بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر انه يؤخر عنهما أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لئلا يكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة (قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيحى (قوله الى الجاهر) أي الجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بجاهر (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) يعني ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالحياي اعتبر في الانفع الخ) أي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياي لم يتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفاً (قوله فلزمه) أي غير الحياي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيراً لا فيمن مات عاصياً وأما الجبائي فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي على تقدير ان يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة (قوله فكأنهم هم القائلون) بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها اذ لو وجدت المطابقة بين الشيتين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً بالفتح أيضاً فاذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائم الخ) لان الظاهر من قوله وأما الصدق فقد

(١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

(م - ٧ حواشي العقائد ثاني) الى نظام العالم كله لا يرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير اراده السؤال

يقول أبو علي في جميعه يقول الرب ان هذا أصح بالنسبة الى نظام العالم كله ولا يخفى ان تحقيق الدواني نظر لأن ابا علي من معتزلة بصرة

فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلاً على ان مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر الى الشخص * قال الجبائي وهم الاشاعرة * اصلها أشعر فليسب اليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل الهالقة والا كاسرة

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على ان الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه ولا يلائمه ينافيه فما ذكره مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المناقاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينسب على الفرق فالملائمة حينئذ لا يلائمه (قوله يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز الخ) فان قلت المعدوم ليس بشيء (٥٠) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجيء من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

قلت سيصرح الخيالي بان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا ثاره هو الوجود والافه والثبوت فقط وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقاً قال الخيالي يستفاد منه الخ أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدون وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء فاي منهما يعرف بشيء يكون سائب ذلك الشيء تعريفاً لا آخر فظهر ان الاستفادة بمعونة من الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي اعم منه ولا يلزم من الاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة قال الخيالي أو يرد عليه اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيئة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مبايناً له كالبر للاعمى فالورود يكون بكل القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والايراد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدون انه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيع (١) مع الخصوص تأمل (قوله اذ المنظور أولاً الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه المعبر عنه بالفارسية (برست كفتن) ولما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الاصل للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه (قوله فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي (قوله فالمعنى هنا كون الحكم الخ) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى تسويع وخجملت هي معنى الحقيقة ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله ما به الشيء هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما للموصول) وهو الثاني لا الاول لا ذلحة له تأمل (٢) (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف الخ) وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجمل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

(١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)

(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهما كذلك فلا يضح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي اعم منه ولا يلزم من الاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة قال الخيالي أو يرد عليه اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيئة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مبايناً له كالبر للاعمى فالورود يكون بكل القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والايراد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدون انه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد الوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على عدم التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج (٥١) اذ لا معنى للاستفادة حينئذ

بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من الوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والمسلكات لانهما بخارجان عنه وليس لهما عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجيهاً يكفي فيه المنع لكنه اورد في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك اورد المحشي المنع عليه فللخيالي ان يقرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك بابطال سند المنع (قوله برده عليه الخ) نقض اجمالي اما باستلزام الفساد أو التخلف (قوله

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التشكك وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفاً مساوياً للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) اعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والساكن مما يمكن تصور الانسان بدون ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدون ما به الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصور موقوف عليه ومحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد الوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والمسلكات بالنسبة الى الاعداد كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمناً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معني اللزوم بين المعرف والمعلول (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معداة للمطالب * فان قيل فما معني قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)
(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدون انه كلما لا يمكن التصور بدون هو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله الوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)
(٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين المعد والمعلول وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

تأمل (لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور السكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة تجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه اما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالسكنه لفقد الذاتيات التي كان السكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالسكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء السكنه (قوله إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه) زاد لفظ السكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة السكون بدون العرضي إلى تصور الشيء ولو حذف لفظ السكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور (قوله يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جائزاً) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز العدم لاحتمال أن يكون العدم ضرورياً إلا أن يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف للعام لأن الجانب الموافق (قوله فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به) لأن معنى دون المجاوزة والمفارقة فتقيضه للمعية في آن واحد والمعية اعم من أن يكون تصور العرض واسطة لتصور السكنه أولاً والاول معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدون بدون توسط دالته حينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر إلى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدون كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون بل يجب تصوره به حينئذ لا يرد السؤال باللازم البينة بالمعنى الاخص لأن تصور الملزوم ليس باللازم بل مع اللوازم فأنكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع إلى الامكان وجملة خبران (٥٢) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف إلى قوله لنسبته (قوله

ملاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم أن يجوز تصور السكنه بالعرضي) إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه بدون العرضي وعدم كونه بدون غير ضروريين وإذا كان كون تصور السكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جائزاً وإذا كان عدم كون تصور السكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور السكنه بالعرضي جائزاً وهو المحذور (قوله مع العرضي لا به) فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة إلى المقيد) نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة السكون بدون العرضي إليه فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الأبيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على أن تصور السكنه الخ) جواب

إلى ذات الرومي (أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في المثل إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله فعدم التصور إلى قوله بأن لا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة إلى المقيد لأن معنى الامكان حينئذ أن وجود المقيد وعدمه

غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك اعم في مقام عدم (على) التصور بدون وعدم الرومي الأبيض متحققاً في فرد الاول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً* فإن قلت إذا كان الامكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدون بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محمل كلام الحيايى بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فن قال فيرجع الامكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره واعلم أن كون المعطوف تثنية يقتضي أن يكون المعطوف عليه تثنية أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفهما ويكون التثنية بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان المتعبر بالنسبة إلى المقيد لأن عطفه حينئذ على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل إنما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصح من خرط القتاد

(قوله نقل عنه الخ) مع أنه لما كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز أن يعتبر المعنى
الحاصل من جعل الاضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بان حمل الاضافة على العهد
باطل لانتفاء شرطه ولما كان للمانع أن يمنع انتفاء الشرط بتجويض الذكر الحكمي أبطل صلاحية سنده بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد
اعتباره هذا بناء على حمل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلاً
وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا اذا أريد (٥٣) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حمل على
العهد الذهني (قوله وفيه انه
حينئذ) أي حين التوجيه
الثاني لا يكون لقوله ولا
مثل انا أبو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان
عدم اللغوية لانه حينئذ
يكون حاصل الكلام ان
هذا الكلام يحتاج الى
البيان في عدم اللغوية وليس
مثل شعري شعري الذي
هو غير محتاج الى البيان
في عدم اللغوية فيكون
حاصل نفي المماثلة بيان
ان انتفاء اللغوية في كلام
القوم لم يبلغ الى مرتبة
شعري شعري فيكون
حاصله تقريب كلامهم الى
اللغوية الا ان يراد به أي
بنفي المماثلة افادة ظهور
الافادة في هذا القول
وهو قولهم حقائق الاشياء
ثابتة بناء على انه لم يحتج
الى التأويل بل الى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضروريا الخ) أي ليس عدم كون تصور
الكنه بدون العرضي ضروريا سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي
ضروريا أو غيره بخلاف الثاني فان عدم كون تصور الكنه بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكناً
بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة لغو
على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه
مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من ان الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة
غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا (قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء الخ) يعني
لو لم يكن المنشأ بمجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم
منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق الموجودات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية
كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئية
كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فان أكثر من يسمعه الخ) يعني ان
لغوي من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الازدهان القاصرة
(قوله ان أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بال عنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله
أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه
لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك ان تقول) أي في
توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان توجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه (١)
الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل انا
أوالنجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا
القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الا أن شعري فيما مضى

(١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن
التوجيه الثاني لانه حينئذ لا تقلل اذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه
الثاني تحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه
الفاضل الرومي (منه)

وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التأويل والحاصل ان المراد من نفي المماثلة في
الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج الممثل به الى التأويل حينئذ يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ مدخل في بيان
عدم اللغوية لان فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التأويل في عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري * قال
الخيالي لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا * وأما المعنى السابق فاول احتماليه ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي
لكن ليس بمعنى وثاني احتماليه ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار
المتكلم لكان مربناً وقوله ولم فرق بين المعنيين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى ما فيه) لعل ما فيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان ما يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهدا وكون المشاهدا أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لا يتصور الا بعد توجهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري (٥٤) مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بمحمل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الا ان كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معينا مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الذكر الحكمي ولم يوجد هنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز (١) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية (قوله والمشهور) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما نعتده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظه ربما اللهم الا ان يرد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وان أريد ان جميع ما نعتده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلاً (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا اذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققة فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يرد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

شعري مبنياً على ان يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب أي في الشرح والغرض من ذلك الجعل نفى المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكره في الكتاب بخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفى مماثلته شيء آخر فالمبادر انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة اخرى لم تذكر في الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيهما للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه) (٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلاً لا يظهر الا بالبرهان (منه) (٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بانه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا أبو النجم الى آخره (منه)

اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا اذا اريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعة لا يجوزون لعدم ثبوتها فالثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعترلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا تارة هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي * فان أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذباً لانهم لا يقولون بان المعدوم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذلك يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

(قوله) لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد أنه انما عزم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي ان يكون العلم تصوراً فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً* فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب اليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فلم تصديق فعلى هذا التعديل لا يكون في الكلام تقدير أصلاً* ويرد عليه أنه ما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة أولاً* وعلى الاول يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء أي جميع ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهم جراً فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلمها ليكون راجعاً الى مطلق (٥٥) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله)

وباحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى ان العلم بها أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقاً متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرد المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعاً الى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه لا تكرر بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم فيه فائدة هي التأكيدي في البدهاء والرد على الخالف فان ابقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولاً ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز ان يكون ذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم الخ وأيضاً لم لا يجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب (منه)

فالصواب ترك قوله أو لغيرها وان أجيب عنه بان الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً الى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت اثني وان ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ ان يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولاً ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز ان يكون على سبيل التخيل (١)

(١) أراد بالتخيل تصور الوقوع أو الالواقع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه التردد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وانما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لان التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

أو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بتصديقها أو المراد من متحقق معلوم فالعلم بها معلوم لكن اللازم من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التأكيدي في البداهة يعني ان الحكم الاول بدعي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) نقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لان ذلك القول اثبات للسند * ويرد عليه انه بعد تسليم كون عدم ان فهم كون الاول بدعيها يكون الثاني تأسيساً لبيان بداهته أو تأكيداً لبيان معلومته مطلقاً اذ التحقق (٢) أعم من ان يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي قال الشارح للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لزم العلم بجميع الحقائق والتالي باطل والمزوم مثله واذا كان المزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن المزوم (٣) بطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم بثبوتها وهو المدعي ثم ان التردد الاول مما ذكره الخياطي منع للملازمة الاولى فقوله لا يضرنا بمعنى ان ذلك غير لازم وقوله لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطان تالها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلاً لان العلم بالكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لا يجوز العلم بجميع الاشياء بالكنه اجمالاً لان كنه كل شيء مخصوص به (٥٦) نعم يجوز ان يعلم اجمالاً بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالكنه

لا تمامه والمراد الثاني وقول المحشى قول أحمد لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه الخ منع للملازمة ثانياً وحاصله ان تسليم العلم بها اجمالاً بالوجه تسليم به بالكنه لان الوجه كنه

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم كده تنبيها للغافلين وتصريحاً بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه) أي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلاً فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ مامن وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافية) أي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه ألينة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك القيد) اذ خلاص من

(ذلك)

أيضاً فأمكن العلم بجميع الاشياء اجمالاً بالكنه فلا يلزم من تقييد

العلم بالكنه العلم بجميع الاشياء تفصيلاً اذ يجوز ان يكون الكنه وجهاً اجمالياً شاملاً للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الاشياء بالكنه محتملاً لان يكون الكنه كنهها في نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس العلم بالكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهها للحقائق بالكنه اذ لا يلزم كون الكنه كنهها بجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال منعاً لبطان الثاني * وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوماً يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فقوله للقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق على السلب السكلي فنعم بانبات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب السكلي ولا يندفع الا بالايجاب السكلي

- (١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق ففهم منه أيضاً التصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لا يجدي شيئاً زائداً (منه)
 (٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطالان المزوم ههنا عين المزوم فينتج عين التالي فلا يرد ان استثناء نقيض المزوم لا ينتج نقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق يجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لا وجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلاً عن البعض وهو قوله للقطع بأنه لا علم الخ * (وأما من الوجه) أي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما فسر المحشي قول الخيالي هكذا لان لافي قول الخيالي لا وجه للعدول لنفي (٥٧) الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه

له أصلاً بالنظر الى كل من يزعم انه دليل للعدول مع الامر ليس كذلك فقييد الكلام (٢) لثلاثا يعم نفي الجنس قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء في نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما الغنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج ويثبتون لها

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ينضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لا يقصد الاستغراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها قال الشارح ردأعلى القائلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقائق رأساً ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تقدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاطهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وايضاً ان لم تحمل عليه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها) يعني لا وجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً (١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه) (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

(م — ٨ حواشي العقائد ثانی) ثبوتاً في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حينئذ يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات * يرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور المحمول ففقيضة الثبوت * وأما النفي من المعلوم ففقيضة الاثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز ارتقاعها بان يسكت الا ان يحمل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لثلاثا يعم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حينئذ لانه تقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبت ﴾ بناء التأييد في بعض النسخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي وتقيضه الموجبة الجزئية لا الكلية ويجوز ان يتحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخياي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفعه لايراد بان ارتفاع النقيضين من جملة المحيلات ولما كان لهم حينئذ ان يختاروا الشق الثاني وجه الالتزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضا مثله على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع النقيضين) * أقول لانتفاء بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفي بمعنى الانتفاء لكن ينافيه قول الخياي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكما والحكم تصديقا تصديقا يكون النفي تصديقا بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقا كما في القول السابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي تقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخياي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخياي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئا (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسلم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ماسيجي (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان معنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو أيضاً من جملة المحيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمعنى) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه المعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بانا لانسلم كون التصديق علماً بل في ان الحكم علم (منه)

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكور ان في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(ههنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالمنع على الكلية وفيه ان الحكم

لوحمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حمله على النفي تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمال ان المذكور ان * نعم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان ينفي الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزءاً من التصديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفعال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ القياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة كيف * وعلى الثاني فهو من مقولة الانفعال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون علماً بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقاً) لجواز ان يكون نسبة حكمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) ايوهم ان الغرض من قول القائل ترديد الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعة والانكار من العنادية بل الغرض منه توجيه الالتزام بحيث لا يرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لاعمى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالتزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لاتصور في

(١) لان كل واحد من النسبة الحكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

العدميات وعنوان قضايهم في الإنكار هو الحقائق لا الماهيات * وإنما لم يجعل هذا دليلاً على قصر إنكارهم على حقائق الموجودات لجواز أن يبني كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالأحوال والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الأفاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الأشخاص نادراً لكن

بعد وقوعه منه يمتد زماناً كثيراً انتهى فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالأحوال لأن المراد منه من يقصد الأحوال تكلفاً وأما الأحوال الفطرية فلا يرى الواحد اثنين لاعتباده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي (٢) إذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحلول إذ تكلف الحلول لا يمتد فضلاً عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بأنه يقع من بعض الأشخاص في الزمان الكثير يعني أن الحس في الزمان الكثير لا يغلط إلا قليلاً لناسب التمثيل إذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع أجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهدياً كل طول أيامه شيئاً قليلاً وأمثال هذا كثير من أن يحصى والأصل في ذلك أن ظرفية شيء لا توجب أن يشغل جميع أجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئاً واحداً يكون سبباً

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وإن لم يكن متحققاً في الخارج وإن لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الأشياء لجواز أن يكون النفي ثابتاً في نفسه وإن لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الأشياء (قوله عدم تمامه على اللادرية ظاهر) لأنهم لا يدرون شيئاً حتى ينظر معهم في شيء كما سيحكي على أنهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعنا كما سيحكي في التحقيق فلا وجه لإيراده بالنسبة إليهم أصلاً (قوله وأما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم نفي تقرر الأشياء هو أنه لا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تقرر حينئذ يمكن أن يقال إن لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن أحدي (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في الزام العنادية من أن عدم الارتفاع من جملة الخيالات عندهم انتهى يعني أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما أنكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة إثبات الخ) يعني أن بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة إذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية أيضاً وفيه أن عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة إلى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو أن في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن أن يحمل ما قالوه على الإلزام أي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله قد يستعار الخ) ويمكن أن يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالأحوال والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل هاهنا سبباً عاماً للغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام (قوله بديهية العقل حازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قيل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب أن يقال لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الأمر ومصادقه حصول الجزم بالحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما أن ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حاشا إلى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه أن ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بداهتها لأن العقل إنما يجزم ببديهيته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك إلى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت إليه ويعلم بطلانه احتمالاً لكونه

(١) وإن تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق إنما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لإيراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الإيراد والمورد لإفادة عدم الدخل (منه)

للفلظ في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة إلى المسبب أي أن يكون عاماً من المسبب مع أن ذلك باطل إذ المزوم لا يكون أعم من اللازم بل الأمر بالعكس ووجه الدفع أن العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

(قوله بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكيمة حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترشيح ﴿ قال الخيالي وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه ﴾ أي لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حمل التجلي على الانكشاف التام ولعل فيما ذكره رداً لصالح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فنذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بإمكانه فإذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف

مصادماً للضرورة ولو تصدى للحد فرمما احتاج الى النظر والتأمل. لكن لا انحصار الجرم بل دفعا لدغدة المتعالم وجذباً بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل ﴿ قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ﴾ أي مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فساده ان يفيد لهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذ الاحلام في بادئ رأيهم (قوله حلال للفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جمعه من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس {قوله يخالف العرف واللغة} نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ماسيحي من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) {قوله ثم التمييز في التصور الصورة} فالعلم بالماهية (٢)

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفاهيم الحاصلة للسامع فآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعريف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً اشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلياً فلذلك كان حمله على التعريف اللفظي تكلفاً (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى حد التجلي

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لاعلى ادراك الحواس كادراك الحيوانات انهم فانه سيباني ان المدرك فيها حواسها اذ لانفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا {منه} (٢) كانه قيل اذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه بل صفة غيرها توجهها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صالح الدين الرومي حيث قال صريحاً بانه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتغاير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقاء التجلي اذ

التجارب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من) يعني جمعه كذلك تخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لافائدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات فالاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من الذكر بالضم أو جمعه من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(١) هذا بناء على ان المدرك للسل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات * قال الخيالي أي نقيض التمييز كما هو الظاهر * أي من العبارة إذ قوله لا يحتمل النقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلقة حقيقة ويحتمل أن يراد نقيض المتعلق بعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لانه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لنقيض المتعلق وليس بصفة المتعلقة حينئذ لانه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز إذا أريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وإنما وصف به الخ وإنما كون المراد من النقيض نقيض الصفة فإذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه إذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ماعدا اليقين * وأما إذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له إذ كل منهما أمر تصوري لا نقيض له فيلزم أن يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف * قال الخيالي وإنما وصف التمييز به مجازاً * إذ لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينفيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المناقاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة إذ ليس للمتعلق حقيقة لانه أريد من النقيض نقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه إذ حاصله سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعد احتمال النقيض (٦١) مجازاً حين حمل النقيض على

نقيض التمييز فلا معنى لما
سبحي في الحاشي قول أحمد
في آخر هذا القول لكن
في وصف التمييز بمعنى التعلق
بعدم احتمال النقيض تجوز
أيضاً * نعم لو كان المجاز
لكان في حمل عدم
الاحتمال على هذا المعنى لا
في التوصيف المذكور (قوله
ولا تجوز وقوع الطرف
المخالف) عطف على قوله
احتمال نقيض (قوله لا حالاً
ولا مآلاً نخرج الوهم
والظن الخ) إذ في الثلاثة
الاول تجوز الطرف

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجهها كذا نقل عنه واعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة
وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الاول عالماً والثاني
معلوماً وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة إذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقاباً
بالمادة الا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة
نما هو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ أن العلم صفة حقيقية
ذات تعلق توجب لموصوفها تمييزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل ينفيه ويدفعه
أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجوز وقوع الطرف المخالف له
لاحالاً ولا مآلاً نخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي إذ يجامعها تجوز وقوع الطرف
المخالف حالاً أو مآلاً ولا خفاء في أن هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكاليف والتعسفات
بمخالف ما ذكره الحاشي فإن فيه ارتكاب المجاز في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض على
ما اعترف به وكذا في إطلاق التمييز على الصورة والنفي والإيجاب وأما إطلاقه على التعلق الخاص
فتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان)
اعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإيقاع والاتزاع فإن كان مراده بالنفي والاثبات أيها يكون
المتعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

المخالف حالاً وفي الرابع مآلاً * قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول
عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى نقيضه * وقال أيضاً وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الأنسب
للمحشي أن يذكر التقليد بل التخيل أيضاً (قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله
وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الاول) أن النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخيرية الإيجابية في
الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولاً ووقوعه وإضافة الوقوع هنا إلى النسبة ينبيء عن أن
يكون عندهم نسبتان (والثاني) أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) أنه على تقدير تسليم النسبتين يكون
متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط وهو
لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع السكك بأن يحمل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان

(١) وان كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (منه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذ التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الايقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفين في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والاثباتية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها (٦٢) من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين بين (قوله فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والاثباتية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع (قوله فخرج الاحساسات الخ) أي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني (قوله يرد عليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكل لا يكون عيناً بل هو معنى (قوله والا مر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علماً مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قيل المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن ههنا الخ) أي من ورود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا تقاوض لها

(١) أي الطرفين. من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الايجابية والسلبية (منه)

(اذ)

واللاوقوع أيضاً كما سبق * قال الخيالي أي لتمييزها الذي هو الصورة * ولك أيضاً ان تجعل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله نقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش ذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا ويحتمل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

(قوله اذا التصورات صفات لا تقاؤض لها) علة لقوله على أنها لا تقاؤض لها (قوله أي البناء على أنه لا يقيض لتمييزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على أن لا يقيض للتصورات لا على أن لا يقيض لتمييزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا تقاؤض لها انتهى اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما اذا اريد انه يلزم البناء على أن لا يقيض للتمييز فلا يكون سهواً **قال الخيالي** انما هو في المتصور بالكنه **قال الخيالي** لا يقيضه أصلاً لا يحتمل الشيء ان يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالإنسان المتصور بالاول لا يحتمل ان يتصور بالثاني وان اريد رفع الايجاب السلكي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو في المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ ان نقول انما هو في المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني ان الشمول الخ) (٦٣) أفاد عدة اشياء (الاول)

ان الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) ان كونهما واقعياً على الزعم (والثالث) ان عدم المناقاة بين البنائين اذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) ان التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والحشي الخيالي افاد الاول دون البواقي ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وان اريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المناقاة

اذ التصورات صفات لا تقاؤض لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا يقيض التمييزها اذ لو كان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصورات لكان عدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه (قوله مما لا يثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضاً) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات نقيض (قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا تقاؤض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة الحشي لا تنفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق انه ان اسر النقيضان بالمقامين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون لا في التصديق ومعني التنافي ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواء وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني اذا (١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعته عن شيء بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه ظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا فاد البواقي أيضاً (قوله مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسر بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض النقيض فالصواب حينئذ ان يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم وان اريد الاعتراض على قول الخيالي على ان بناء شيء على شيء حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض فيكون معنى قول الحشي قول احمد بناء على انه كل متصور على تسليم انه كل متصور ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنياً على عدم النقيض ففيه ان الواقع في التعريف نفى احتمال النقيض وهو يصح ان يكون بانعدام النقيض وان يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم ان نقيض التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) عطف على قوله عرفوا (قوله فلا يرد ما يثبتهم) تفريع على قوله فهذا الاعتبار ما مفردان متناقضان وحاصل اليراد ان قول الخيالي اذ لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فساد كره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على تقيض السلب) لان تقيضه ايجاب لارفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات للشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءا من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتا للشيء أو يكون اثباتا للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشيء غير (٦٤) الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايماء الى هذا

الاولى حيث قال بل هو تقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فانه أقوم قبلا * فلا تتبع من دون الحق سبيلا (قوله) خف العبارة ان يقول رفع كل شيء الخ فتبديل القضية يتدفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة السلبية أعم من موضوعه

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمنع أيضا مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقبسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فهذا الاعتبار ما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد ما يثبتهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير التقيضين بالمتناهي وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء خف العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يحمل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض

كل فيجوز ان لا يكون بعض النقيض رفعاً بل ايجاباً ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان النقيض موضوعا لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا) فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية الخ قال الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية * اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضحك مثلا والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسماً من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسمين الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبعة من أقسام العرض نسبي واثنين منها غير نسبي أما النسبي فهو الاين (٦٥) والمتى والأضافة والملك والوضع

والفعل والانفعال وأما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثاني الهيئة الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة فصول الجسم في المكان مثلاً نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقاتلتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع هي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرؤمي والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن

كل شيء محمولاً لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقريته قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً من قواعد المنطق ووجد آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصوراً بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا في الثاني لافي الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعنى الشبح ووجهه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل والاشياء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتنامل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثراً في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المفضى في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذ الماهية لا تخلو عن أحدها (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعلق به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الاشياء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفراداً ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم الاشياء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعلق (منه)

الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفس النسبة

(م - ٩ حواشي العقائد ثاني)

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسها بل بخصوص المادة والحل أعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا) (فان قلت) كيف عممه مع ان الانشاء لا يتصف بالصديق والكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره) ان اريد به الالتزام فيكون ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان اريد التحقيق فالواجب ان يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل (قوله الشارح واما خبر النصارى الخ) جواب معارضة للدعوى السككية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعى السككية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالبة السككية

(١) امل اطلاق لفظ التلاقي في عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعى السككية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالبة السككية

التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
اذ حاصله ان كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم (قوله وان كان الاول) أي كون الخبر
المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيجي من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزئياً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر
ويمكن ان يكون وجه أظهريته انسيته لسابقه فعطف الانسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلول (قوله اذ لا حاجة

حينئذ الى جعل الخبر
بمعنى الاخبار) وكذا
الى جعل اضافته الى
المفعول ولم يذكره لان
كون اضافته الى المفعول
متوقف على كونه بمعنى
الاخبار وانتفاء الموقوف
عليه يوجب انتفاء الموقوف
(قوله هذا) أي كون
علة عدم الاحتياج الى
التحمل عدم الاحتياج الى
جعل الخبر بمعنى الاخبار
فلا تغفل (١) هو الظاهر
من تقرير المحشي حيث فرع
الاحتياج الى التحمل على
كون الخبر بمعنى الاخبار
وكون اضافته بمعنى المفعول
وقد ثبت ان علة عدم
الشيء انتفاء علة وجوده
وإنما قال الظاهر ولم يقل
هو المعلوم لان علة
الاحتياج الى التحمل مجموع
الامرين والكل ينتفي
بانتفاء أحد أجزائه أيضاً
فيجوز ان يكون المنتفي
ههنا الجزء الاخير فقط
وان كان الظاهر

يعني ان العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان
وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر
أيضاً خبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص
عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل
العلل غير التواتر كذا يقل عنه (قوله ان الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
أي إخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني ان عطف اليهود
على النصارى يقتضي ان يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح
الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً اليه معطوفاً على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان
بمعنى الاخبار أولاً وان كان الاول أظهر وأنسب (قوله فبلا حاجة الى التحمل) اذ لا حاجة
حينئذ الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
من تقرير المحشي رحمه الله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزئياً لان الخبر بمعنى المركب التام
المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه (١)
في الموضوعين والتحمل إنما هو بالنسبة الى الاضافة الى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
أصل الخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ أصل الخبرين بقسله حد
التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب انه
لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من مخبر
بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فبين عدم تحقق شرط
التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه
قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
وبالجملة تخلف العلم دليل عدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
دليل على عدم تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه انه
لا يصلح فذلك لما قبله وقد جعله فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لايتوهم من هذا
ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً ذلك على
(١) أي الى المفعول في الموضوعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
في الاول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الاضافة الى
المفعول فيحينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

انتفاء المجموع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وان كان أعم تأمل) فيه ان اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالزام
(قوله وفيه انه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصولاً للتفصيل أي الاجمال بعد التفصيل (قال الخياطي والتحقيق ان اجتماع
الخ) يعني ان افادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته
(١) أي لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالتزام لان الجواب منعى (قوله نقل عنه انه اورد الخ) منشأ الاراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الحياي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم والى بعضهم لا جملة اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الحياي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الأخيرة اعم من الأخيرة بالسكينة أو في الجملة فقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير السكينة (قوله فينبغي) هذه اللياقة بالنسبة الى ما قاله الحياي في الجواب

مالا يخفى (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) اسباباً باعتبار تعدد المخبرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله واما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالا يخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الاراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله) ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الاية (وجه التأييد أمران أحدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)
(٢) لكن هذا لا يفي بالمباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

يعني ان ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ما قاله الحياي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم قال بعض الافاضل * يلزم عدم (١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلاطهم مثلاً والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط لتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان العطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الاية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع معاون الخارج فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباراً (٢) وان كان الاصل والراجع التغاير الحقيقي

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)
(٢) التغاير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله اكثر من ان تحصى (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلّة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة والف وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن (٢) لكون نبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيجي من الشارح في بحث النبوة (قوله لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفي بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع قيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرار النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض ببعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً ببعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الوقائع وقيل

(١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علّة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه)

(٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظراً الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرار النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الحياالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف للاستغراق

(١) من الامرين اللذين هما وجه التأييد (منه)

(٢) وافادته الظن انما يكون اذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله اما لانه لا فاعل غيره) بناء على ان العبد كاسب لافعاله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على اطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتنبي لان فاعله وهو الله تعالى لم - (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعده السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور قال الخياي هذا الامكان هو الامكان الخاص ❦ أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفرداً كالعلم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطاً للامكان أو وقتاً له ثم انه لا يخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أو أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد اظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله التعريف بعم المعقول والملفوظ) أي يجب ان يعمها لان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والا يكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعلل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلاً (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله (قوله قانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري فيثبت يلزم ان يكون المراد

أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على بالنظر الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتاً له وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

- (١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرآن كما سيصرح به قول أحمد (منه)
- (٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضاً (منه)
- (٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)
- (٤) ولا يخفى ان اعميه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد ابتناؤه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضاً ولو عمم الى جزئه أيضاً لا يصدق الا على التحقيق أيضاً فيكون التعميم الى جزئه لغواً ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضاً ولو أريد الامكان العام من جانب عدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطاً له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب عدم فلا يصدق على دليل أصلاً على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الأدلة بشرط صحيح النظر ضروري للتوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتباً مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقاً للتوصل أو متعلقاً للامكان وقتاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققاً في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولاً الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالجُمُوع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلاً فلا نسلم ذلك لان النظر لا يتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل الحشى لهذا قال فيما سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الإضافات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئاً وحاصلاً منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أجيب عنه بان ليس المراد بالزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فعلى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ما هو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل الزوم على هذا المعنى لا يعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعاً لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالاضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخياطي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة فيه انه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد الزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون الزوم بينهما نظرياً غير بين يخرج من قيد الزوم مطلقاً كما يخرج ما عدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام قال الخياطي لكن يمكن تطبيقه بان يعمم العلم به الى العلم (٢) باحواله قال الخياطي من

(١) ويكون الامكان العام في صورتين الاوليين من النظر فيه متحققاً في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حاله من أحواله (منه)

حيث حدوثه * أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر (قوله بل لابد من العلم الخ) بل لابد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لا وقتاً قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للعلم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعلم الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعلم لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح باوفقية الثالث للثاني مع امكان أوفقيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من لزوم الشيء) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحوالها (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا موافقة له للاول أصلاً لانه لا يصدق على (٧٢) المفرد فما معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول * قال الخيالي

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لا يخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العلم للخاص في هذا الباب ان لا يجوز التعريف بالعالم فعلى تقدير تسليمه لايضرنا وان أريد ان لا موافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فمنوع اذ التصادق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشى هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لانه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فليتأمل (قوله والصواب تعميم الاول) بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) وبعمام ذلك القصد بالقرائن (قوله هذا خلف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كفر (قوله فلا يكون

وتخصيصه مثل الاول * بأن يراد من العلم العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان

(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)

(٢) لكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)

(كاذبا)

يقال تعميم العلم به الى العلم به من حيث حال من أحواله يدخلها لان الترتيب

والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاق التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشى قول أحمد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام * قال الخيالي وأما ما يظهر على يد مدعي الالوهية فليس بتصديق له * جواب نقض اجمالي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الالوهية والمدعي وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكوران للمشرطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمسية للقطب (منه) (٢) فانه لا يشمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للعادة لثلا ياغو قوله تصديقا له في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشبهه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرج به بلا شبهة والسؤال لا بد ان يكون مبنيا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض تقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لا مدخل لذلك البعض في العلنية وههنا المدعي ايجاب خبر الرسول العلم فلو اقيم الدليل بدون ذلك القيد اثبتة ايضا وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه كان هو صادقا في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنا لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لانتفاء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الألوهية والمنتبي **﴿ قال الشارح وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها ﴾** فيه بحث ظاهر اذ الصدق لا يستلزم العلم اذرب صادق لا يقع الظن بمضمون ما أخبره (٧٣) فضلا عن العلم والجواب ان

المراد واذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل معلوم الصدق فهو موجب العلم بمضمونها ينتج ان خبر الرسول موجب العلم بمضمونها **﴿ قال الحيايي نعم تصور الخبر بعنوان**

كاذبا﴾ لان الكذب من الذنوب (قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضا بالواسطة) فيه ان الاستدلال (١) ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلاليا ولا قائل بكون التصور استدلاليا (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهيا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته باعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لقوا ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه ما فيه) قيل وجه النظر انه لا معنى لاحتمال بحسب نفس الامر لما مر (١) لا يقال ليس المراد بالاستدلالي ههنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لا يلائم تفسير الاستدلالي بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

(م - ١٠ حواشي العقائد ثاني)

ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا **﴿ اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحشي قول أحمد من ان الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال ﴾** قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطلان في نفسه لكن المعلن يحرر مدعاه بان كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الحيايي فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى **﴿ قال الحيايي فتأمل ﴾** لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهيا كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الحيايي من ان المراد باحتمال النقيض ههنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الحيايي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من النقيض تقيض التمييز والاحتمال المتعلقة والتمييز في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقة الطرفين فمعنى عدم احتمال النقيض ههنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي

يوجب العلم نقيض ذلك التمييز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلاً والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لا ما يعي الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لاتأبى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة ايجاباً أو سلباً اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي أي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التمييز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قول أحمد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعده ما مر فان قلت قول الخياطي عدم الاحتمال في نفس الامر لاجراء الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال النقيض هننا وفيما سبق على الاعم منه فبم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل النقيض (٧٤) لاحالاً ولا مآلاً والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالاً لكن

فيه تجويز العقل النقيض من ان المراد باحتمال النقيض هننا التجويز العقلي لا ما يعي الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مغن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والنبات تأمل (قوله والاقترب)

ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواقف وأما هنا فبقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كال تقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا قول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه يشعر بان تفسير المحشي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولاً ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولاً كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضاً على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح! لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصاً من غير مخصص فقوله والاقترب من تمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكما الثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضاً على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلاً مركباً لاعلمنا وليس كذلك ويلزم ان يحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لا يحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موحوداً أو معدوماً فالامكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يشبهه بدليل علماً لاجهلاً مركباً اذ عليه ان متعلق التمييز فيه لا يحتمل نقيضه لان النسبة وان كان الواقع نقيضها فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الافاضل من انه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تمة الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

أي في وجه التخصيص بالذكر ان مراد المصنف الخ قبل المقصود من ذكر هذا الكلام الإشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لامتواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول الا بعد تصحيح النقل من هو أوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث أعيام طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجمل كذا في خلاصة الطبي (قوله لاعتلال الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الاجماع (قوله مبني على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك) اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو قبيض مأمور ومحصل الجواب (٣) عنه يمنع الالية وكذا يمنع الغيرية واختار الحاشي الاول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدركة لاسباب الادراك (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني انه لو كان دلائل السمنية يلزم ان توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لان هذه نسبة الخ) لما كان قوهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال النظر والمراد بالآليات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الآليات بقوله لان هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا) يعني ان من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضا أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فاذا نفي العلم بها يبطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا استحالة في العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر (منه)

(٣) ومحصل هذا الجواب هو ان يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز ان يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

الخيالي ففيه رد لفرق الخالفين جميعا ففيه رد للسوفسطائية أيضا حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بأولى

وجه التخصيص بالذكر الخ يشعر ان ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط وليس كذلك بل سؤال الاستقناء أيضا فالاولى ان يقال في التفسير أي في وجه الاحتياج الى الذكر وجه التخصيص تدبر (قوله قيل المقصود من ذكر هذا الكلام) هذا جواب عن سؤال الاستقناء وسؤال التخصيص معاما اما الاول فيندفع به حمل العلم على مطلق الادراك مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم وأما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي (قوله يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك) فيه ان الغيرية المصطلحة بمعنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان النفس بتصور ان تكون بدون متصور بل واقع كما في الجنون قال

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة (قوله بان يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا) أي اثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة أما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزماً للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا لان النتيجة هنا هي كون النظر الخصوص مفيداً للعلم واللازم بما ذكره ان التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفاً عليه

(قوله في القياس الاستثنائي)

(الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لا يثبت كونه من افراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي انه يجعل السكلي واسطة بل جعل اثبات السكلي عين اثبات جزئياته تدبر قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الخ والمدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المدعين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة مجنبها (قوله اثبات حكم ذلك الخصوص بنفسه) لان اثبات السكلية متضمن لاثبات حكم ذلك الخصوص فاذا أثبت السكلية بذلك الخصوص فقد ثبت ذلك الخصوص في ضمنها بذلك الخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هنالك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا اما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزماً للمطلوب بدنية أو اكتساباً على ما تقرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم باللازم وتحقق الملازم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة. أما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم باللازم وتحقق الملازم إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)

(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فالنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها علماً وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

والنظره الخاص الذي يثبت هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحديث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكون المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الاقتراني الذي أخذني موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونها ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي بكون النظر الخصوص مفيداً للعلم (منه)

(٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها الان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المحصور معبراً بخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المحصور في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر محصور بمدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشعل القياسين المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الحياي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذ عرفت هذا

فلنشرح ما قاله الحياي
قال (حاصله انا ثبت
الكليّة أي القضية

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية
ضرورية الخ) وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان
النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهياً وكسباً باختلاف

الكليّة وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكليّة وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر محصور القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكليّة كما عرفت فيما سبق بل المثبت لهما هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذتين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبت الكليّة بمدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكليّة بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعليك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال * قال الحياي فاللازم * أي من اثبات الكليّة بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المحصور الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكليّة (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلل فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحيثية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فتقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكليّة بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فتقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) قدبر (٢) قال الخيالي لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاول يحتاج اليهما البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاول فالمراد من السبب هنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لمؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون مباشرة سبب أصلاً وكذا البديهي محل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البديهي الاول بل ما يعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على اطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأتي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لأول التوجه لمجرد التميز عن الاستدلالي فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البديهي الاول لسكن لما كان الظاهر في التفسيرات المساواة لنفي الملائمة وربما يوم (٧٨) كلام الخيالي انه على تقدير عدم جعله تفسيراً لأول التوجه توجد الملائمة بين أول

العنوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشدها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الشكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستدركا محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلًا مباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثلاً للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير (١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما يحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين قدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا علة لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به ما لا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع

اقسام البديهي بل لو كان (٣) اسكان في الاول والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يأتي لما (احتياج) سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً للضروري وجواب الحشي منع لكبرها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي هنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرها بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فيبان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن الجواب أيضاً باختيار الشق الثاني بجعل اسناد الاثبات في الموضوعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الشكل الى جزئه (منه) (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لا اولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه ولتمثله بان الشكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصور الاعظمية وتوجيه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حينئذ بما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اصلاً ولا احتياج اليه ويمثل للاول بمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتمشى حينئذ سند الحشى وهو تفسيره اياها بما فسرناه فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تميم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حينئذ بما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند ههنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشتمل على تقسيم الحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديق عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تمثيله المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) قصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيره والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعران لتفسير الاكتسابي دخلا في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينفيه حيث قال بقى فيه ان كون حال البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقى فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجريبات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ماثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البدهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهماً بقى فيه ان كون حال ذلك البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلاً لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول الحشى رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ للسؤال الثاني أيضاً حيث أورده عقبيه عطفاً عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول الحشى رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجرع لا من كل واحد منهما قال الخيالي فكان قسم الشيء قسماً منه والمراد من الشيء ههنا الكسبي ومن القسم والقسم الضروري والمراد من القسم ههنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسماً للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسماً منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداهة تناقض ثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تنبك القضيتين غير متحدتين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول قال الخيالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموماً من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٠) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

البداية مثل للضروري بالعلم بان السكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور قتمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السكل اعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضرورياً أو استدلالياً مقرر فممنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل

غير خاف (١) (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الابرار بالمثل مندفع بما ذكرنا واما الابرار باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاول والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل متمتع قلنا المراد نفي القدرة دائماً وههنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول السكينة متمتعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلاً في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو موليتها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لسكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منهما موليتها أي متوجهها أو لسكل من الحقلين وجهة هو موليتها تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضرورياً كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسباباً خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسم الشيء قسمًا منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتجلى التناقض المذكور ابتداءً وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام (٢) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

(عموم)

بل نظر العقل فيه ليس باختياري وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم

لكن لا يجدي شيئاً اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

(١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا السكل اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الاقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الانسان اما ابيض واما اسود مثلاً في تقدير قولنا الانسان اما ابيض واما انسان اسود ﴿ قال الخياطي والمقسم هو الحاصل بالاعم ﴾ المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل اعم كان الحاصل منه حاصل بالاعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العلم المتناول لجميع اسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع ان كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة اعم امر مقرر سواء كان بين المقسم والاقسام ههنا عموم من وجه أولا وهذا الكلام ههنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بحذف ضمير الشأن من ان الخففة من المثقلة) اعلم ان الخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١) فتكون عاملة في المبتدأ والخبر كما كانت

كذلك قبل التخفيف
(قوله وفي قوله عشقي
لمن ان محذوفة) واعتبر
ذلك لتكون الجملة في تأويل
المفرد فيصح ان يقع مفعولا
ليعرفوا (قوله في البيت
ان العلم والمعرفة واحد)
لان المعرفة استعملت هنا
في المركب وهو ظاهر
والكلي لان عشقه ليس
بجزئي حقيقي بل له ميول
مختلفة فلا يتوهم اختصاص
المعرفة باليسيط أو الجزئي
(قوله وقيل اراد بالشئ الخ)
جواب آخر بدل ما نقله
الخياطي بقوله قيل الصحة
ههنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم ﴿ قال الشارح الا ان
تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ﴾ اذ الالهام ليس من اسباب معرفة فساد الشئ أيضاً
والتخصيص يوهم كونه من اسبابه (قوله صح عند الناس اني عاشق) تمامه * غير ان لم يعرفوا عشقي
لمن * أي غير انه بحذف ضمير الشأن من ان الخففة من المثقلة وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة
أي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا في البيت ان العلم والمعرفة
واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) وقيل اراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع
ومعني صحته مطابقته للواقع وقد فسرناها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب
بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها اذ يتم المقصود بدونها ويمكن ان يقال المعرفة
تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة (١) الى هذا
بل يقال كما ان لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل اذا
كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني وحينئذ اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ
المعرفة الى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) اذ يتم المقصود بدونها (قوله
وايهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببته بالصحة بالثبوت دون عدم الانقضاء والمقصود
(١) هذا انما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة
التصديق (منه)

(م — ١١ حواشي العقائد ثاني) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه انه خلاف الظاهر اذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال
فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقة للواقع) ان قلت هذا يوهم أيضاً كون الالهام من اسباب المعرفة بعدم
مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشئ للوقوع واللاوقوع فعرفه عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة
اللاوقوع لبداية امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا انه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشئ لزم منه ادعاء انه ليس
سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شئ يستلزم نفي اللازم عنه (قوله فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا)
فتنه انه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما ان الشئ ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من ان هذا
انما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس ههنا يشمل الامرين فان معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة
اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الاول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقررده وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتًا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو عين معنى الثبوت بل تعميم الشيء للنفي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداية امتناع ارتفاع التقيضين ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاءه أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سبباً لعدم التحقق لكونه كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا بالنفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات مبني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يتم الموجود والمعلوم لا ما اصطلاح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد الخ لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفيًا كان الخبر أو اثباتاً (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومه وحاصل ما سيجي من الشارح ان المصنف يدعى حصر الابعان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز

عدم سببته لها وإنما قال وإهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقررده وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتاً على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى (قوله الى ان المراد الخ) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فمراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون

ان تكون عقولا (١) مجردة كما اثبتها الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أي حدوث الاجزاء المعلومه فالمشار اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجي من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء آخر لا بد وان يكون معلوماً في نفسه وفيه ان هذه الفائدة والاحتراز

(١) أحيب بان كلمة كأن اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه)
(٢) اعلم ان الشارح فيما سيجي ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حزاة وهي عدم الملازمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسماً للكل على ما لا يخفى (منه)

عن الاجزاء الغير المعلومه ان حصل مما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله الخشي جزئياته من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكون المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومه يشعر بعمومها لغير المعلومه أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لادالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وايس مثل الحيوان كما سيجي فبما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس باسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الاجناس لم يحز اطلاقه على زيد مثلاً ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستقرار الاجناس يعني يكون اشارة

(١) وهي ليست بحجيم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلاح عليه (منه)
(٢) وهو ما سيجي من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الفرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومه (منه) (٣) معنى باسره بجميع افراده والا فاما معناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزاء
أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولعل الحشي لما نظر الى امكان حمل مراد
المفسر بشكك قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقة فالحصر باطل لان التعريف
يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراد من فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد
به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره
الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى
ويمكن ان يقال قوله من
الاجسام والاعراض
ان كان من نعمة التعريف
يخرج الجواهر والايدخل
(١) صفات الله لانها ممكنة
قديمة صادرة عن الذات
بطريق الانجاب عند
أهل الحق (قوله لربما يتوهم
ان القصد الى استغراق
افراد الجنس الواحد أو
الى الحقيقة) وانما قال
يتوهم لان الاصل في لام
الاستغراق استغراق افراد
مفهوم اللفظ ومفهومه
هو القدر المشترك وأفراده
هي الاجناس فلو حمل على
استغراق الاجناس فلا
يشذ عن العالم ممكن اصلاً
لان المراد من الجنس
جميع أفراده فيتم المقصود
لأن ما كان بمنزلة الجميع

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسر به بالتفسير المذكور
فما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل
الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والقلوب وقيل كل
ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواسي عالم ثم كل جماعة كثيرة من
كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والمعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى
عليه وسلم ان لله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين ألف عالم
أربعون ألفاً في البر وأربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله
تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله
والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسماً للكل
فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فينشد يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال
في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل
الجواب ان الافراد وان كان أصلاً واخف الا انه لو افرد معرقاً باللام لربما يتوهم ان القصد الى
استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس
بصيفته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم
لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد
جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الا افراداً يطلق على كل واحد منها قلت لما كان
العالم مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما
ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين
أي كل محسن وقولك لا اشترى العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد
الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كأنها آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول افراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله مطلقاً على
الجنس بأسره) أي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول افراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل
من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع افراد الجنس
بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجلاً لا يستوعب جميع افراد الرجل

(١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)

(٢) وقاعدة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلاً للاكثر منزلة الجمع (منه)

(٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس بأسره (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحیوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من افراد الجنس جزء ماصدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم

ان لفظ الاقاول يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئيه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يتحقق بأربعة الخ) والنقاط على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللغة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواضع لان ما وقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع معنوي على ما لا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لالذات (منه)

بتغاير الامكانين فان أراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فمنع اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان اراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فسلم لكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في

ان النزاع معنوي على ما لا يخفى على المتأمل المنتصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً معنوياً واما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة واللغة أو اصطلاحاً من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلاح عليه الآخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اطلاق لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في ان هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعاً حقيقياً معنويائهم قال صلاح الدين فقول الشارح في ان المعنى الذي الخ يشير الى ان للجسم معنى معيناً يختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بان يراد من قوله في ان المعنى الخ في ان معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بازائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاً لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيهما لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الفعلة عن قول الخيالي بالفعل قال الخيالي حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن اليجاد له تعالى ينتج ان كل افتراقه ممكن اليجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن اليجاد له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد منها جزء لا يتجزأ ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى اجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تجزأ لان السك لا ينحل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد منها جزء لا يتجزأ ان ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولاً والاول باطل لانه حينئذ يكون تفرقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحد بل اشياء لانا

قد فرضنا خروج
جميع الافتراقات الممكنة
الى الفعل وقد سبنا
ان فيه مفترقات كل منها
واحد فيلزم خلاف

على المتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط الخ) فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية (قواه)
بان جميع مراتب الاعداد الخ) أي كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع من العدد أي من
مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد
العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله ان اريد الوحدة التي الخ لانا نختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة اذ لا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) انه يكفي في الاثبات ان يقال الجسم تفرقه ممكن فلو خرج تفرقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى الجزء بالفعل ففيه جزء لا يتجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر في خروج التفرقات الممكنة الى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان المانع ان يقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل (٤) محالاً وان كان ممكناً وهما أو غفلاً (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز ان يستلزم محالاً آخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظراً الى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما ان قيس الى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المتع اذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) ان المدعى ان كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزء والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبت اذ لا يلزم من انتفاء المركب الى اجزاء بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء فيه سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لفي ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباغي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ ان الفعلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن ان يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتهاء الى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم ان يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تعد العشرة من المئات مع ان كلام من هذه المراتب غير متعاقبة وفي بعض النسخ مما يمد بلفظ الظرف المقابل لقبول وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والمتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً الخ) ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هي معنى عدم التجزؤ فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لا نسلم ان كلا من الخردلة والحيل غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو بكثرة أجزائه ويجوز ان يكون قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور ويلزم ما لم يلزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا الى النهاية (قوله اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب تبصر (قوله واما لانها عرض الخ) قيل القول بانها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من ان يفسروه بالاختصاص المذكور على ما يشير اليه الشارح ونقل عنه في الحاشية واما الخروج بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا تبعاً كما ان الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك ان تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة لان العدم ينافي القدم (قوله بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد بالكامل احترازاً عن قصد واحد منا اذ قد يختلف عنه المقصود لفصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عقلياً بحيث يتمتع تخلفه عنه زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً الى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي مستمر) أي لا يعرض له العدم أصلاً بل لا يجوز عروضة له وانما فسر به لان القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتسج في اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لا الى نهاية) أي (١) يعني ان حاصل الدليل الثالث الترديد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره والاول باطل والا لما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزؤ فلا فائدة في اثباته اذ لا يضر اثباته اثبات الهيولى والصورة اذ مدار اثباتهما اتصال بالجسم قال الخيالي بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض وقريره ان الاعراض لو كانت قديمة للزم بقاؤها من الازل الى هذا الآن وبقاء الاعراض باطل وأما على تقرير الحشئ قول احمد فليس الاستدلال بعدم بقاء الاعراض فقط بل مع ان القدم ينافي العدم قال الخيالي اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ أي ايجاد الذي قد سبق على وجوده متمتع بديهية لانا نعلم بوجودنا ان ما قصدناه ليس بحاصل في وقت القصد والايجاد حاصل في وقت القصد فكيف يقصد فالبدهي وجداني قال الخيالي والحال هو القصد الى ايجاد الخ والحاصل ان القصد اما ان يتعلق بما ليس بحاصل وقت القصد أو بالحاصل في وقته أو بالحاصل قبله والاولان جائزان والثالث ممتنع

(قوله فبطراً عليه العدم) أي في المستقبل وإن لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً ما فعلى هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة الي وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قال والمستند إلى الموجب القديم قديم إن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وههنا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون المعلول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين الخ) حينئذ يرد عليه مثل مأمور وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً في الصورة للذكورة فلا يمتاز بالذات وليت شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالسكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فبطراً عليه العدم لانتهاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكناً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آيين في مكانين واعلم أن سؤال آن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الأعيان لكن يضر في حصر الكون في الأربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن أن يقال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن السكلام في التعريفين على قولهم يعني على المسامحة والتحقيق ما قدمناه فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السوق وأن كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الإيراد وأجيب عن الإيراد بأن اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر باخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تضريح منهم به (قوله فلا يمتاز بالذات) يجرى هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق أن الحركة الخ) يرد عليه سؤال أن الحدوث على ما لا يخفى (قوله ففيه أيضاً اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آيين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للأولية والثانوية على تقدير بقاء الكون بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين والسكون السكون في آيين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم مأمور وهو أنه على تقدير بقاء الكون لا معنى لتعدد الكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فإن كان مسبقاً الخ (منه)

آن أول في مكان ثان والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الكون يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

(١) وحينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير فتلك حقيقة لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الأخير عبد الرحمن (منه)

(٢) ولعل المحشي قول أحد حمل كلام الخياي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انتهاء القدم على ما أشار إليه قطامي (منه)

السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآتات والامكنة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم يحاج عنه بمثل ماسيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جواباً عن الابرار المذكور لان التقيد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهوات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بأنه جائز الزوال ولم يقيم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متناهية الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا تأتي ذاته

عن قبول الحركة والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فاما لم يقيم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعدادي قال الشارح وأنه يمتنع وجود

لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع منفيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً فيكون حادثاً مسبوقاً بالعدم (قوله مطلقاً) أي سواء كان سابقاً أو لاحقاً امتناقاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منفاقاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن الجرد يشارك الخ) تقريره انه يمتنع وجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت البارئ تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك الجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في البارئ تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعله الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انا لانسلم بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لانسلم وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فما به الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عدي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود الجردات مما لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجيال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لا دليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله ان قولكم الجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فمنوع وان أردتم عدمه

ممكن الخ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك (عندكم)

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فهما فقير صحيح لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما (٣) سبق فلا تكون الجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكم وهو يعم الجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على التريديد في الصغرى حاصله ان أردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيدا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر العين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل بقومه (منه)

وان أردت انه لا دليل عندك فسلمة لكن الكبرى ممنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى
 لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد
 سلمت ففي قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساححة لانه كلام على الكبرى أيضاً قال الشارح ومعنى أزلية الحركات
 الحادثة الخ جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فالملازمة ممنوعة ولما كان هذا
 المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بازلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم ان هذا
 المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بازلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى
 بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يسمون انه لاشي من جزئيات الحركة بقديم فليس منهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان
 أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدأ أو أزلية المطلق فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي
 ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شق التردد الثاني واثبات بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد
 الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع
 للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم
 كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شي واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل
 بل لا يجتمع في وقت أصلاً
 بل يكون أزلياً بمعنى عدم
 بداية تعاقب افراده وقول
 الخيالي والاصوب ان يجاب
 الخ يعني ان الاصوب ان
 يجاب باختيار الشق الاول
 من شق التردد الثاني
 واثبات بطلان التالي اذ
 بعد تسليم تعاقب الافراد
 لا الى بداية لا معنى لابطال

عندكم فسلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس
 الامر فلا تكون الجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل
 لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور
 فأجاب بانه معلوم بالبديهية لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير
 الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلاً (قوله بناء
 على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو
 عند الحكماء على ما سيحىء (قوله ان قات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع
 الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من
 تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المبين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود
 الذي يبين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة
 واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا عميين من صفة الواجب
 والممكن وذاتهما لم يتعين ان يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم
 للمدعى أيضاً (قوله لما فيه من تسليم المدعى) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يبين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه
 اعتراف بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شي عن شي يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان وتوجد
 وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يبين الواجب ولا ينفك عنه هو
 صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الخصم وهو الحكم لا يعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعى وهو

(١) ومبني المساححة انه لما كان التردد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاماً على الصغرى (منه)
 (٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكم
 ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر
 في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بازلية كل واحد أصلاً وقولهم بازلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام
 بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفيا كما لا يخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك الذي يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل بمن يسلّم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة التي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب ^ع قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ ^ع قال المولى الشهير بالتفسير جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكر من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلاسرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ما ذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح نفسه فيما سبق رجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكذب فيهم وجهه وقد

وصفته لانها لا ينفك عن (قوله لكن يرد عليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأ لما سواء وتقرير المنع ان يقال لا نسلم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدونه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فيصلح محدثاً لذلك العالم * قيل عليه هذا مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيا كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرن في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاءه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدونه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله مما لا يساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لا يكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدونه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة ما لم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لما يكونه من جملة ما لم يثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحثية لانه بهذه الحثية حدث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي الادلالته على مبدأ ما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لاعلى مبدأ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأ ما فالمدلول هو مبدأ ما وان كان في الواقع منحصراً في

(ذلك)

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أعم من ان ينتج البطلان أولاً ولا يقال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام حاصل الايراد ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة هذا الدليل ولا

يتصور الاحتياج فيما كان لازماً لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعدم الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمرور لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال قال الخيالي فظهر ان امر الافتقار بالعكس يعني ان ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب وههناشي دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس مفسر الخشي قول أحمد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس مفسره الخيالي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لاعلى اقامة ذلك الخروج دليلاً على ثبوت الواجب وان كان منتجاً لثبوت الواجب فقوله امر الافتقار بالعكس

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين قول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب لا بالعكس وأنت خير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي أو مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره الخشي وان كان مرادة (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره الخشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله نعم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله الجمعية) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها لا وابدأ كما هو مذهبهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير الخشي قول أحمد فتدبر (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان الملاحظة الاجالية يمكن ان تكون على طريق الاتساق (قوله وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجمالاً وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالاً في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالاً واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المتعتمد ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالاً ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين (٩٢) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعاً أو وضعاً شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً لادفاعة ولا في زمان متناه فلا يصور التطبيق بين السلسلتين بأسرها بل يتقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احوالهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكره * وأقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً أو تكفي الملاحظة اجمالاً وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضاً فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولاً وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالابرار بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم للملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملزوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مغالطة وهي انه لاشك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلاً فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالابرار بمعلومات

الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل) ان كان مراده جواباً آخر مثل جواب (ولا) الشارح فالظاهر ان يقول ليس بمتوجه أيضاً وان كان اعتراضاً على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه فقيه ان شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوى وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع * قال الشارح ولا يرد النقض * حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالاً وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن (٩٣) التطبيق بين الجمليتين المفروضتين فيها

لكن التالي باطل ووجه
بطلانه انه يستلزم اما
مساواة الناقص للزائد أو
لزوم تنامي الجملة الكبرى
وحاصل الدفع انه ان أردت
بقولك لو تسلسل انه لو
وجد جميع أحاده الغير
المتناهية فلا نسلم تخلف
المدعي وان أردت انه لو
لم يقف عند حد فلا نسلم
جريان الدليل اذ الملازمة
ممنوعة قال الخياي فينقطع
في حدها البتة أي بناء على
ان الوهم لا يعمل بعد
انقطاع تعلق النفس بالبدن
وزمان التعلق منقطع
فقوله ولو سلم عدم الانقطاع
يعني انه لو سلم ذلك بناء
على تجويز عمل الوهم بعد
انقطاع تعلق النفس يكون
قادراً على ملاحظة أمور
غير متناهية في أزمنة غير
متناهية في جانب المستقبل
(قوله حاصل السؤال ان
المدعي وحدة الواجب الخ)
تقرير هذا الحاصل انه
ان كان المراد من الالهين
الواجبين مطلقاً فالملازمة
ممنوعة وان كان الصانعين
القادرين فالتقرير غير تام
واذا كان حاصل السؤال
هذا التردد فمجرد تخصيص

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما ألبتة
(قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) أوجب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست
من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الافهان لما
ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ)
لما عرفت ان قوله والحديث فالعلم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود
فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في
الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها والمراد بالالهية
على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وهذا
التوهم مع دفعه أت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن
والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعوننا اليه فنزلت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد
بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأتان وهو ظاهر (١)
(قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب والدليل لا يفيد
الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم
واحد (قوله التعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان
وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة السكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كاملاً القدرة لزم إما
التعطل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجباً)
نقل عنه ولا يكون المعطل وناقض القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم
ان الإيجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزّه عن النقصان (قوله والفرق
بين إيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات
لا يكون نقصاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقص والثاني
الحل الخ) المراد بالنقص النقص الاجمالي وبالحل النقص التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم
هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني
منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات
الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقص) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا
معاً قبل في جواب النقص ان ما ذكر أمر ممتنع تجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي
الالهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه
وبجواب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم
الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الالهين في الدلائل كما فعله الخياي لا يدفعه فالتناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ
فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخياي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين اذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخياطي لان الضدين يجوزان يحصلان في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل الارادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الإيهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فاذا كان هو منتفياً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فينبهنا عموم (٩٤) من وجه ففيه لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيحي عنه نقلاً عن

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكوته مثلاً امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالاته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فمكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حينئذ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه ايضاً وليس كذلك ولو عمل المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم المعجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الفير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فهي حجة إقناعية) والملازمة عادية لما مر آتفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل

الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله فيه انه يجوز ان لا يعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً بكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخياطي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمنع الشارح ولا الخياطي ولا المحشي وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

سكوتهم عن منعها فظهر انها مسلمة وكلام الخياطي مبني عليه وخرجه دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فحاصل الدليل حينئذ انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لا يمكن التمانع واذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدد يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخياطي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع (١) قال صلاح الدين الرومي امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

ولا البعض وان اريد انه ملزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فالتقاء اللازم ممنوع (قوله لانه جزء علة الخ) أي لان الاحد الذي عدم كونه صانعاً جزء علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع أو علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم تتم العلة أو بعضاً على التقدير الثاني اذ لم توجد علة البعض التامة (قوله لو اريد باللازم الخ) نقل عنه يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لا يمكن التمايز بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال فمكن (١) ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لا متنازع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين الخ) يعني ان الآية حينئذ تفيد تقرر الانتفائين عند السامع وتفيدها بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيد (قوله لان الحادث لا يكون لها) يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد متنفياً في الماضي ولو ثبت في الآتي يكون ما جاء به التعدد حادثاً بالثبوت والحادث لا يكون لها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله ثم بين لسلك منهما مفهوماً على حدة) يحتمل ان يكون لسلك منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار اشتراك وعدمه باعتبار المتغايرين (٢) فالتأيد ليس على ما ينبغي (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ما تكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات بانفسها غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) أي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيك تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي) بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج أيضاً نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وفيه شيء (قوله يعني ان تصور الواجب بعنوان الخ) يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب هو الذي أحدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداهة (قوله يحتمل ان يحدنه بالوسط المختار) يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً مختاراً وذلك المختار هو الذي أوجد العالم وإيجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة (قوله لان ذلك الوسط) متعاقب بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود (قوله ولا يخفى انه إنما يتم الخ) يعني ان تصور الواجب بعنوان المذكور إنما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فيما سبق

(١) مع ماله مدخل في إيجادها من صفاته (منه)

(٢) لكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر في التساوي لا الترادف بحسب العرف (منه)

(قوله فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً تأمل)
لعل وجه التأمل ان هذا الاعتراض إنما يرد اذا كان وجود الصفات في نفسها عبارة عن وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض وأما اذا كان وجودها في نفسها أمراً ووجودها في محلها أمراً آخر كما ارتضاء الخيالي في العرض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموصوف في القيام به والقدر البديهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى البداهة في هذا الحثي مصروف اليه وأما احتياجها في وجود أنفسها على تقدير التغير المذكور فليس بديهي

(قوله يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط الخ) اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهية وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع الخ وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخياي ثم ان اعتبار الخ اعتراض آخر على دفع الايراد بدل قوله ولا يخفى وحاصله على ما فسرته المحشي قول احمدان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والا أي وان لم يكن اعتبارها لذلك بل ثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديها أو نظرياً يكون ذكرهما لغواً لانه يمكن ان يستدل بحديث العالم فقط على المدعى ويكون ذكرهما لغواً باطلاً فينتج ان اعتبارهما في الكبرى لتكون بديهية واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداة أمراً مقصوداً للمستدل ومدعى ضمناً له في أثناء دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب يفوت بداة الكبرى اذ النمط البديع حينئذ لا يكون صادراً منه تعالى وانت ادعيت بدهتها فما يقال وارد أيضاً لكن لا يخفى انه لو حمل كلام الخياي على ظاهره يظهر أيضاً على هذا التقدير وجه ارتباط قوله والا فيمكن الخ بأن يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام الخياي على الظاهر انه اذا كان له مدخلة في البديهية لم يكن لغواً وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا تكون البداة مقصودة وما يفيد أمراً غير مقصود فهو لغو وفيه نظر ثم ان كلام الخياي اذا حمل على الظاهر لا يصلح اعتراضاً لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخلة البداة (٩٦) كون البداة مقصودة واذا لم تكن مقصودة فلا يضر تسليم الوسط على الوجه

ان جميع ما سوى الواجب حادث بل إنما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابت وجودهما فلم يعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرراً مجرداً ليس بجسم ولا جسماني قديماً قادراً يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل في بديهية الحكم) يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله وإلا فيمكن أن يستدل به تأمل (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذ العلم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق هذا النظام بل ثبوتها اما بالسمع أو بان ضديهما من النقائص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الشارح معنى زائد على وجوده) أي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنياً لما ذكر اذ لا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لآبذاته ولا بالتبعية على ما لا يخفى فما ذكره المحشي من قوله وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه الخ ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف تفسير

المدكور اذ تسليمه لم يفوت أمراً مقصوداً بل اسراً استطراداً غير مقصود ولك ان لا تحمل كلام الخياي على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتجعل قوله فيمكن جواب الا فاصله على ما فسرته انه لو اعتبر لبداة الحكم فالقصد اثبات المدعى بالحكم

البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا أي وان لم يكن اعتباره (لقول) لذلك فيمكن الاستدلال الخ لانه حينئذ لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل مجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد حينئذ انه ان كان له مدخل في بديهية الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط فهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهية الحكم لكن تلك البديهية غير مقصودة والمقصود مجرد الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود أيضاً قال الشارح لانها إما حدود وأطراف لا يمكنه يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة أمكنة وليس كذلك لان المكان عند المتكلمين والاشراقيين على ما صرح به القاضي مير بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار يافيه بكليته لكنه عند المتكلمين امر موهوم يملؤه الجسم على سبيل التوهم وعند الاشراقيين أمر موجود مجرد عن المادة وطرفه الاعلى (١) سطح وطرفه الاسفل نقطة موهومة هي المركز قال القاضي مير في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق أعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالحدود الا ان جهة التحت اعنى المركز ليست قائمة بالسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين ولو سلم ان المكان يتم المكان المشائي وهو السطح الباطن فلا يفيد أيضاً لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن

(١) وهو سطح الفلك الاعظم والمركز هو مركز العالم (منه)

لقول الشارح (قوله غير مطرد في أوصاف الباري) أي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير بالاختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى (قوله وقد يدفع) أي عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالي لدليهم) أي لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معني قائما به الخ (قوله فبقاؤها ضروري أيضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بدئية العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحث وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تأمل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعري وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما لا يليق بذاته تعالى (قوله وليس بشيء لان الطبيب الخ) الاولى التمثيل بالجواد والسخي المترادين مع وجود اذن باطلاق الجواد دون السخي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هي الاجزاء المقدارية فيكون التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزي باعتبار مطاق الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان اخر) قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخالق الخلقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذا الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة قيل كون المعبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حين المنع فيحتاج الى ان يصحح النقل (قوله عن امتداد له نوعان) يعني ان اوفي عبارة الشارح لتقسيم المحدود (قوله هذا مبني على وجود الحيز) كما هو مذهب بعض الحكماء قيل واما كان مبني عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الوجود ولو اريد بالقديم ههنا معني الازلي فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلمة بل المعدومات الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين) لانه الفراغ المتوهم عندهم (قوله ويرد عليه ان من جملة الخ) وقيل في وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو بمجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلا نسلم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوده وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالعروج) ولقد نظم الحكيم السنائي بعض التأويلات بالفارسية وهو قوله (يداوقدرة است ووجه بقاش * آمدن حكش و نزول عطاش اصبعينش نفاذ حكم وقدر * قدمينش جلال وقهر و خطر *) قوله

(١) كاهيولي. والصورة عند من يقول بهما منه

(قوله أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغيير) لما كان ظاهر كلام الحكماء أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الأمور الكلية الصادقة على الجزئيات كما أنك قد تعلم زيدا الجزئي بأنه إنسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخيالي مشعرا بهذا الفارق وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة حمل تفسير الخيالي مع ما ذكره صاحب المحاكات من دفع ذلك البحث عنهم بحمل (٩٨) مرادهم على أنه تعالى يعلم الخصوصيات أيضاً لكن لا من حيث تقييدها بالماضي

والحال والمستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا بآبد الدهر وحينئذ وجه الرد لكلامهم أنه حينئذ يلزم الجهل بالاشياء من حيث تقييدها بتلك الأزمنة والمتكلمون يثبتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكات ومن حيث تقييدها بتلك الأزمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم أجابوا عنه بأن التغيير في التعلق لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه ﴿قال الخيالي لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة﴾ وكذا في الاختيار اذ هو مفسر (١) بهذين المعنيين وبهذا البيان ادفع توهم التناقض بين كلمات القوم اذ قد صرحوا في بعض المواضع بأن الحكماء يتكرون القدرة والاختيار

يناقض قوله فلا يماثله) قيل معنى قوله لا يماثله بوجه من الوجوه أنه ليس لاثبات الماثلة وجه اصلا فحينئذ يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لا يماثله فضلا عن ان يكون مناقضا له (قوله أي من حيث هي جزئيات الخ) أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغيير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلي لا يلحقه التغيير فالله تعالى يعلم جميع الجزئيات والحوادث اليومية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم تغيره بحسب تغير تلك الأزمنة بل يعلمها علما ثابتا بآبد الدهر غير داخل تحت الأزمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم أنه يحصل لها مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في أول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها وليس في علمه تعالى كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلا وأبدا وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا والحاصل ان تعاقب العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا فيلزم تغيره كذا في شرح المقاصد (قوله هذا إنما يدل على زيادة المفهوم الخ) يعني ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات أي بالنسب المسماة بالعالمية والقادرية والحية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الاتحقق هذه الاضافات وأما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا وفي مذهبننا وان ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فقيا ذكر لادلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لاسود له فقيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقا صفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان أزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه) فيه ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريد فالتزديد قبيح وأجيب عن الاعتراض بان المراد هو الثاني والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الأمور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار اليه بعد (قوله فلا يتم بذلك غرضهم) وهو اثبات أنها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى (قوله يأتي عن ذلك قولهم بأن له عالمية) لعل وجه الالباء أنهم لو قالوا انه عالم لاعلم له بهذا المعنى لقالوا عالم لاعلمية له كذلك لأنها ليست صفة حقيقية أيضاً ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لاعلمية

(له)

وفي بعضها بانهم يقولون بهما وأما الارادة والمشيئة فالحكماء يثبتون المشيئة اللازمة

فيكون تعلقها بأحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا ينافي الايجاب والمتكلمون لا يوجبون المشيئة له تعالى فيكون تعلق المشيئة بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشيئة أيضاً ثم ان تقدم القصد والاختيار زماني عند المتكلمين فلذا يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والحكماء يجادلون تقدمها ذاتيا فلذا يقولون بقدم العقل الاول

(١) صرح به ابو الفتح في أول حواشي شرح التهذيب (منه)

(قوله وان يكون المراد الى قوله وعلمه عين ذاته) يعني ليس له وجود في الخارج غير الذات وفيه انه لا يدفع الماء قولهم وعلميته زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس زائداً قتاملاً ﴿ قال الخياي اشار الى ان التعدد الخ ﴾ لانه ذكره جواباً عن لزوم التعدد ﴿ قال الخياي وبه يعلم الجواب ﴾ فيه ان المعلوم منه تفريع تعدد الصفات على تغيرها لا تغيرها والجواب هو نفي تغيرها كما سبق (قوله لا يقال اذا انتفت المغايرة الخ) حاصله انه لا وجه للاشارة (قوله لزوم ثبوت التعدد) وهذا مبني على ان مرادهم انتفاء المغايرة بين الذات وبين مجموع الصفات من حيث المجموع وأما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينهما وبين كل واحدة من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة أو لا كما يفهم مما سبق (٩٩) عن الخياي في القول السابع بعد هذا

القول وسنشير اليه هناك مع ما يرد عليه فانظر ﴿ قال الخياي قيل عليه اللزوم غير الالتزام ﴾ تقريره لا شيء من اللزوم بالالتزام وكل كسر بالالتزام فهذا شكل ثان ينتج بعكس صغراه وجعله كبرى لا شيء من الكفر باللزوم وينعكس الى قولنا لا شيء مما باللزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهي قولنا ذلك باللزوم أي الذات المتغايرة لازمة لكلام النصاري ولم يلتزموا ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر (قوله لان لزوم الشيء مع العلم به التزام) ولما كان اللزوم صفة لازمة للالتزام صفة للافظ ولا يجوز حمل أحدهما

له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم علم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته وأما ان له علماً غير موجود في الخارج فلا إباء عنه في هذه الأقوال (قوله لا ثبت) أي لاجحة فان ثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه (قوله اتحاد المفهومين الخ) أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلاً وأيضاً اللازم كون الذات باعتبار التعليق بالمعلومات عالماً وقادراً وحياناً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللازم) أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا أحد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله في شأنه تعالى) احتراز عن شأننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء متغايرة وكل واحد منها قديم لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزوم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزوم ثبوت التعدد (قوله ولك ان تحمل الخ) نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعتزلة فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) لان لزوم الشيء مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام شيء يلزمه شيء آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم (قوله ولذا قال في المواقف الخ) يعني ان تقيده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى وما من اله الخ) نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ان الله ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير (قوله ترتيب الحكم على المشتق الخ) يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تعالى ثالث ثلاثة يدل على عليه مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلاثة (قوله فان انحصرت العلة) أي علة الكفر في الالتزام تعين ذلك أي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لا يلائمهم قولهم بالقدماء الثلاثة) نقل عنه انه قال أقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا

على الآخر فسرهم بقوله والمراد ان التزام شيء الخ (قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير) لانه أخذ من هذا الجواب ان المفهوم من الآية انهم يقولون بذوات ثلاثة وعلى تفسير الشارح تكون الذوات أربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات ذات بالضرورة وأما الرازي فهو قد عد ذاتاً وصفتين ﴿ قال الخياي وأيضاً ترتيب الحكم الخ ﴾ هذا من تمة الجواب وانما أورده لئلا يرد ان قوله تعالى وما من اله الخ رد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الآخر فلا يدل على انهم يريدون بالثلاثة الآلهة (قوله قال أقول في جوابهم) حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة واعلم انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة من الصفات نفس الاخرى أولاً وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذ جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم يلزم

الوحدة وفيه انهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لم تلزم الوحدة أيضاً لانهم اذا لم يجعلوا كلا منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون كل منها مغايراً للاخرى أولاً كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحشي قول احمد من قبل حيث قال لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزمت انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزمت ثبوت التعدد انتهى الان يقال المراد فيما سبق أيضاً انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بين البطلان اذ كما لا يتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لا يتصور بينهما وبين كل واحدة من الصفات (قوله ولا يلزم على تقدير الخ) لم يقل ولا يلزم على تقدير الاتحاد ان يكون متعدداً لانهم اذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى يحتمل ان تكون كل منهما غير الاخرى فيلزم التعدد أولاً كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعدداً (قوله على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً) اذ الوحدة عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الوجود كذا في شرح المواقف (قوله حيث كان) أي الواحد ادخل أي أقوى في المقصود وهو عدم المغايرة فانه جزء من كل عدد (١٠٠) وأما مراتب الاعداد فليست واحدة منها جزءاً من الاخرى لكن

بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم لها وكل من الجزء واللازم لا يفاير الكل والملزوم بالمعنى المراد منها اذ سيصرح ان المراد من الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجزء ادخل وأقوى في عدم التغاير من الخارج اللازم اذ اللزوم موجود في الجزء أيضاً (١) وجزئته

كل واحدة منها نفس الاخرى حينئذ كان قولهم بالقدماء الثلاثة ملائماً ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكونوا واحداً (قوله ولا انفصال في الواحد) وأيضاً الحكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً (قوله بما هو نصف مجموع حاشيته) مثلاً الاثنان احدي حاشيته الواحد والاخرى الثلاثة والمجموع أربعة والاثنان نصف الأربعة وقس على هذا سائر الاعداد (قوله أو على التغليب) يعني أطلق اسم مراتب العدد التي هي ما بعد الواحد على جميع أجزاء العدد التي منها الواحد تغليباً للأكثر على الأقل (قوله يرد عليه الخ) وقيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل في المقصود على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض ان أي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سنداً للمنع (قوله وقد يجاب الخ) حاصله ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص فان القديم هو الازلي الفائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها (قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان كل أزلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقه بالعدم (قوله بقدم المشيئة) قد فرقوا بين المشيئة والارادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث

(٢) زائدة فاذا كان الواحد ادخل وأقوى أطلق اسم الواحد الذي (يحدث)

هو الجزء على مجموع أشياء اتصف كل منها بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغليباً للادخل في المقصود على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغلبة التي هي مدار التغليب (قوله على انه لا يتوقف الخ) على هذه ليست لعلولة بل بنائية والمعنى ان ذلك التغليب مبني على ان المقصود وهو عدم المغايرة لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل يوجد فيما ليس بجزء لكنه بمنزلة في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم اذ لو لم يتوقف عدم المغايرة على حقيقة الجزئية لا يصح تصور الجميع بسبب ان الجزئية باعتبار التغليب للحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب حينئذ الحكم بعدم المغايرة على ما هو جزء حقيقة وقال الخياطي قالوا يقال في العرف واللغة الخ هذا استدلال على ان التفسير المذكور يوافق العرف واللغة وجه الاستدلال ان يزداد جزؤه وقدرته صفته اللازمة وهما غير ان بمعنى عدم العينية كما هو مبني الاعتراض وليس بغيرين بالتفسير المذكور اذ لا يمكن انفكاكهما

(١) أي كما كان موجوداً في الخارج اللازم (منه)

(٢) أي الواحد ففي الواحد أمران اللزوم والجزئية بخلاف الخارج اللازم فان فيه اللزوم فقط (منه)

فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل ان ترك التقييد الخ) حاصله انه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادل قيد الوجود) حاصله ان لتوهم مجالا لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادل قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكافي الا ترى انك اذا قالت هذا يتصل بهذا لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمحققين

فلزم له دفع النقض بالمجردات بمثل ما دفع به الجسمان أو السكوت وقبول الالتزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغير ان الخ) المراد من نقله رد قول القائل بان المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود ~~وقال~~ الخيالي على ان الاستلزام بين العدمين باطل ~~فان~~ قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى ايراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه ان لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقة فهو باطل لان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر مع ان الاستلزام بين العدمين باطل فتخالفهما اظهر فلفظ على ليس تسليما لما قبله بل بمعنى مع فظهر ان هذا يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدره على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدره غير حادث وان كان مبيناً للذات فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدره كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغيرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشئيين مبهما ليس تقييداً باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادل قيد الوجود تأمل (قوله لكن يراد بالهاتين المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالمقول والنفوس الناطقة على ما نقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لا بد ان تكون في الحقائق لا في المفروضات على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغير انهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوها ذاتان ليست أحدهما الاخرى (قوله لان زيدا قد يتصف الخ) مع صحة قولهم ما في الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لا يقوم العرض بالحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع الحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه الشخص الخ)

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه مفهوم الخالفة انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لما عدا الاستلزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيراً عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاوة وحاصله انا سلمنا انه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تغيرا لاستلزم ويؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعدام ~~وقال الخيالي قد عرفت ان المراد بالانفكاك~~ هذا لا يدفع الاتفاض بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات الخلقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان اظهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يردانه يجوز (١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعاً بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غير اتفاقاً قال الشارح والعالم قد تصور موجوداً اختياراً للشق الاول وقوله بخلاف الجزم مع السكك اختياراً للشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان التصور اذ لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما اراده هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول (٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذوره لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار احدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مداراً للدفع ما يرد عنده في الاعتراض قال الخياي لان السكيتين ليستا بموجودتين في الخارج فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود ما خوذ في تعريف الغيرين فليس كلام السائل شاملاً لما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بان هذا على كونه غير صحيح لان العرض السككي يتصور بدون المحل السككي قال الخياي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل المحشى ظن ان قول الشارح بخلاف الجزم من صحة اختيار الشق الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة

يعني ان الشخص لا يجوز ان يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحله مع انها غير اتفاقاً (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة يمكن بالامكان الذاتي وان منع الزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بان لا يمنع مانع أصلاً حتى لو لم يحجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع

بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي (٤) لنا

(اضافة)

حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف

الجزء الخ فالصواب للمحشى ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه قال الخياي بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول فيه ان التغير ينافي اشتغال احدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يتغير السكك عند المتكلمين لا يقال هذا الا يرد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير السكك كاسيد كره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مغايرة الاجزاء الغير المحمولة قال الخياي وانه تصحيف فصل قوله تصحيف اما بالتوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجملتين يعني يمنع عطف احدهما على الاخرى اذ لا يمكن عطف احدهما على الاخرى وإما بالاضافة فهو اما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإمام من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفضل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

(١) ومن اورد ذلك المحشى قره كمال فارجميع اليه (منه)

(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المعلولية باطل كما قال الخياي (منه)

(٣) حيث جمعه مقيساً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلاً فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدون وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً ليرد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جميعاً **قال الخياي** وينتقض أيضاً باللازم **عطف** على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدون انه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدون وهذا لا يجري في اللازم اذ التالي ليس داخلاً في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله لزوم ان يتحقق اللازم بدون (١) الظاهر العكس وكذا فيما سيأتي **قال الخياي** لا يقتضي النفسية **أي** لا يقتضي ان يكون نفس ما هو منه حتى يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه **قال الخياي** وبالجملة مغايرة الشيء للشيء **ما** في سياق الجملة غير ما بعده فكيف قال وبالجملة **قال الخياي** فلا يرد ان يقال **الح**

اضافة المعلولية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضامين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقاً (قوله يرد عليه ان مجرد التغير بحسب المفهوم **الح**) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التغير شرطاً للافادة لاسبابها لانه ان هذا القدر كاف لغرضه هنا كما لا يخفى (قوله لا يتمحل تقدير) أي بتكلفه يقال يتمحل أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال ولزوم ان تكون العشرة بدون وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه (قوله وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد المتغيرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي على ما لا يخفى (قوله فان للعلم **الح**) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أو ستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيداً بوقت عدمه كذلك وهو لا يقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تنامي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله يجعلها ممكن الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجمل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لا قدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لا يخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عندا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات (قوله سبباً لا لاكتشاف التام) بان

تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لصغرها وتقريره ان لا ينسجم ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلًا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلًا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر **قال الخياي** ومن تمسك به يلزم **الح** الحاصل انه يرد على

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق ونقض اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغاييرته للعلم ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعي أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشئ والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمعي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فمنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

يحصل للمبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لا يقول الخ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتركيبين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لا متناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يحجز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور أمراً مثل السرير فنوجده والعلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق البارئ تعالى (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ما ليس بمغاير غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى تالفة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللزام اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون

(تغايره)

مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

مما نقل ان فيما قيل مساححة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) خلاص ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح * قال الحيايى قيل عليه هذا انما يدل على مغاييرته للعلم اليقيني الخ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغاييرته للعلم الظاني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجباً (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم ان كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصغرى التغير المقابل للشبوت وفي الكبرى التغير المقابل للعينة والوحدة لكن نفى التغير في الصغرى يستلزم نفى التغير يدل عليه قوله تعبيرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغير والمناسبت لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وثابت التغير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفاعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قيايين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والاخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قول احمد تقرير الاول لاشي من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغير بمتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) قوله اشارة الى

مغايرة ذلك المعنى للعلم
التصوري (تقريره كل
تصور يمكن ان يوجد في
بعض اوقات عدم قصد
الاخبار وهو وقت الشك
ولاشي من المعنى الذي نجده
من انفسنا يمكن ان يوجد
في بعض اوقات عدم قصد
الاخبار ينتج من الشكل
الثاني بعكس الكبرى لا
شي من التصور بذلك
المعنى وهو يستلزم عكسه
(قوله اشارة الى مغايرة
ذلك المعنى للعلم التصديقي)
تقريره ان المعنى الذي نجده
من انفسنا يمكن ان يوجد
في بعض اوقات الشك وهو
وقت قصد الاخبار ولاشي

تغايره بلا ريبه وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات
الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة
الخ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد الخ اشارة الى مغايرته
للعلم التصديقي قال الشارح لانه قد يأمر بما لا يريد الخ لما كانت مغايرة الكلام للارادة
في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي
حتى يتوهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اریده تناقض تعرض في
بيان المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لا طلب في هذه
الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل
بل مراده مجرد الاختبار (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان
بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد
في التوفيق من التمثل) قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي
والمنبث بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام)
جواب عما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لافي التكلم وهو ليس
نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في
شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في

(م - ١٤ حواشي العقائد ثاني) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة بممكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج
من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشي من ذلك المعنى يعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل)
فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبتا لا يفيد ان شيئاً قال الخيالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم ان
المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم
قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

- (١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)
- (٢) تقريره لاشي من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغير بمتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل
المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)
- (٣) أي من الخيالي عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالإنجاء وقوله تأمل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان اسندوا خلق الكلام الى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه ان قوله اذا كان الازلي مدلول الخ اشارة الى دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكأنه لبداعته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس بمتغير بتغيير العبارات وان تغيير الثاني بتغييرها والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس الخ) فان قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وانما يصير متعدد باعتبار تعلقه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في (١٠٦) ذاته بدون الاقسام والانواع فالحاصل السؤال على مذهب القدم انه لا يجوز

المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله الباري تعالى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللفظ) ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وأما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لاهو على ماهو رأي أهل الحق (قوله فقاتلون بحديثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازيلان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً (قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الازل فلا انقسام أصلاً انه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعدد بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات كذا قيل (قوله واعتراض الخ) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

وحدة في ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئاً واحداً في ذاته وحاصل الجواب ان الكلام ليس مقسماً وجنساً باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو اما ان يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الاعم فالاول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فان كان المراد ان كلام الانفكاك كين مستحيل بمعنى السلب الكلّي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وان اريد ان ليس يمكن الانفكاك كان كلاهما بمعنى

(لا يراده)

رفع الإيجاب الكلّي فهو يخصه قال الخيالي ونظيره ان زيدا الخ * يعني ان الكلام

شيء مشخص مثل زيد فكما ان زيدا واحداً بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بانه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بانه نهي وكما ان زيدا يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلاً انه زيد لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرج عنه ان يكون زيدا لأن زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلاً ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحيثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلاً لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرج عنه ان يكون زيدا من حيث الاتصاف بصفة أخرى وحاصله ان أخذه باعتبار صفة لا يخرج عنه ان يكون مأخوذاً باعتبار صفة أخرى والأوضح ان العالم من حيث هو ليس بكاتب والا لزم ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بانه امر انه كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والا فها ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على ان يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

شرعنا في القرآن والا فكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من (١٠٧) المبتدأ مطلقاً أو من وجه الا أن يقال

ان الاصل المساواة بينهما
قال الخياي يريد به
الصحة بحسب اللغة
احتراز عن الصحة بحسب
الواقع فانه لا يلزم من
كلامهم (قوله أي النقل
المعتبر في المنقول) قال في
التلويح ان اللفظ اذا تمدد
مفهوماً فان لم يتخلل بينهما
نقل فهو المشترك وان
تخلل فان لم يكن النقل
لناسبة فرتجل وان كان
فان حصر المعنى الاول فنقول
والا حقيقة وبجاز انتهى
فظهر ان النقل يعتبر في
الاقسام الثلاثة وان حصر
المعنى الاول انما هو في قسم
المنقول لاني المرتجل وبجاز
(قوله واعلم ان الشارح قال
في شرح المقاصد الى قوله
ثم اختلفوا) الغرض من
نقله بيان ان ما في هذا
الشرح مخالف للمرضي
عند الاشاعة حيث حصر
في هذا الشرح سبب
اطلاق كلام الله تعالى على
اللفظ في علاقة الدلالة
على المعنى بقوله انما هو
باعتبار دلالاته على المعنى
وبين في شرح المقاصد ان
المرضي عندنا ان له اختصاصاً

لا يراه الا ان يراه به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفهاً) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذا اختصا خطاباته باهل عصره ونسب الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصرحة ولغايبين ضمنى وتبني والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفهاً (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحداث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي وأريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فوجه اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه آخر ذكرها الشارح رحمه الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما روي ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الحاشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني والكل خرق لاعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعاً وان كان عينه يكون بنفسه مسموعاً فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) أي النقل المعتبر في المنقول والا فني المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بجماله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولاً الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف الخصوص القائم باول لسان (١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شيتين (قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

ههنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا (١٠٨) وعندما وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع (قوله وعلى كلا

التقديرين الخ) (١) اما
تمة لبيان النزاع أو لبيان
خالفه ما في هذا الشرح
في شرح المقاصد أيضاً حيث
بين ههنا ان الاشتراك بين
الكلام النفسي وبين
اللفظي الحادث المؤلف
من السور والآيات والمؤلف
هو المجموع ولم يأخذ احتمال
كونه اثباتاً للمعنى الكلبي
الصادق على المجموع وعلى
كل بعض (قوله فاللازم
ان يصح الخ) بل اللازم على
هذا التحقيق انضاف
كلامه بالحدوث حقيقة كما
يفهم مما سيذكره اعتراضاً
على ما اختاره الخالي نقلاً
عن الغير (قوله قيل وفيه
بحث اذ على ما ذكره أيضاً
يلزم ان يوصف كلامه
بالحدوث حقيقة الخ) هذا
مبني على التحقيق وهو
ان النوع اذا كان كلاماً
حقيقة يكون كل فرد كلاماً
حقيقة كما سبق من الخشي
وقال الشارح لان منهم
من لا يريد الله تعذيبه
ان قلت يكفي ان يقال
لان منهم من لا يعذب
اذ كون جميع الامور
بارادة الله تعالى مسلم مشهور
قلت في ذلك اشارة الى
ان جميع العصاة يستحقون

اختاره الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لامن
حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القاريء نفسه لا مثله وهكذا الحكم في
كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسماً لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله)
تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) فيه انه اذا كان
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ
كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعاً لهذا الفرد
بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه
كلام الله تعالى أيضاً على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل
لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم
المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه
بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالملخص اختيار الشق
الاول وما يقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يفايره باعتبار تعلق
قراءتنا به (قوله اذ لا فرق الخ) قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه
ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته السكالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات
والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أي الصفة الحقيقية القائمة
بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أي من الفعل والخلق والايجاد الخ او من العلم
والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أي هو مبدأ
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيحيي) وهو
ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي متنع) الاولي ان يقرر الايراد هكذا
لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو
عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلاً عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق
مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعي فمتنع لتوقفه
على عدم الاهتمام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم
ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق
الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في صحته شرعاً وعقلاً (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم
التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين قلنا حينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان
يختار ذلك الشق ويمتنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بذون
التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله اذ لا تعلق بوجود نفسه) فيه
انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود
وهو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالارجعة اليه (منه) (سبق)

عذاب القبر وانما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه (١٠٩) كما اشار الى ذلك بعض المفسرين عند

قوله تعالى ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وأبصارهم
وليس تخصيص البعض
بالعذاب لاجل ان بعضهم
لا يستحقون عذاب القبر
قال الحيايلى انما قيد بالامكان
لان النقل الوارد في المسموعات
العقلية الخ يريد انه قيد به
لرفع مؤنة الجواب عن
السؤال الوارد على تقدير
عدم التقييد به ان قلت ما
منورد ذلك السؤال على
تقدير عدم التقييد به قلت
اما الكبرى المطوية وهو
قولنا وكل ما اخبر به الصادق
فهو ثابت فلا يمكن منعها
اذ لو قال السائل مثلاً
لا نسلم تلك الكلية وانما
تصدق لو كان كل ما اخبر
به الصادق ممكن ما اخبر به
هنا مستحيل فيقال عليه
هذا السند مناقض لما سألناه
لان عنوان الموضوع في
القضايا يجب ان يكون مسلم
الثبوت فلما سلم كون المخبر
صادقاً فليس له ان يجوز
كون بعض ما اخبر به مستحيلاً
اذ يلزم حينئذ ان يكون
الخبر كاذباً لان الاخبار
بالمستحيل كذب ان قلت
يجوز السائل السند ويقول
مرادي بقولي وما اخبر به

سابق الشيء على نفسه وهو محال وايضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجباً لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل
هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة
سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجى والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلى بالتكوين
ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر الخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل
هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذي به يمتاز
بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء
في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع وثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل
عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار
وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون
صفة أخرى) نقل عنه فعمل انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولاً فهو بحث آخر
على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضاً قال الشارح قدم ما
يتعلق وجوده به الظاهر الانسب ان يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل
فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أى نسلم انه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات كيف والقول
بتعليق وجود المكون بالتكوين قول يحدث المكون اذ القديم ما لا يتعلق الخ (قوله ان الترديد قبيح)
أى استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله
أحد التقسيمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد
هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ
لاهي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ حينئذ يكون هذا الجواب
هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضاً (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لان
المكون في حال بقاءه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم
يكن غيراً) هذا انما يزد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بمحمل الغير على
المصطلح واما على تقدير ان يكون رد أعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفي
الغيرية بل انما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم
بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تمة الجواب أيضاً وأما على التقدير
الآخر فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال
الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله ينفي كونه صفة حقيقية)
فيجب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاماً واما (قوله ما به الفعل) أى
مبدؤه (قوله تنظيراً لا تمثيلاً) بمعنى ان مبدأ الفعل يغير المفعول كما ان الفعل يغيره مثل
الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفاً الخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان محضة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذي هو
التكوين يعم الموجب أيضاً فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذباً قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه

وان دفع كون السند مناقضاً (١١٠) لما سلمه لكن يبطل حينئذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي اراده

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد) تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً ايضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك يتعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فيما مر (قوله والمعني أدوم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما تلاحظ في الاقدم اذا كان أقبل من التقدم بحذف الزوائد من القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضاً الخ) هذه الملاحظة انما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلًا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور ويرد عليه ايضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا يخفى ان ترتيبه على ما سبق انما هو بملاحظته فالاولي ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما اشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن فتأمل واعلم ان العينية تستلزم ايضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضرورياً بل بالاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنهزمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالة اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايحاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث الدلالية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحساسة البصر أي تحققه بالبصر كما هو * قيل وانما جعلت منه لان الخضم انما يرى المانع عنها من جانب المرفي فافهم

بكلامه والذي اراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً فان من قال رأيت أسداً في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمبراه من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغري وتقريره لا نسلم انها امور أخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الخيالي يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه * قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الحنفى ان يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فلعل المراد يجب اعتقاد ان له تأويلاً بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبيين وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين * قال الخيالي عرضهم على النار احراقهم بها *

(قوله)

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضاً للدلالة

وتقريره لادلالة الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الاراءة (١١١) وهو ليس بعذاب فمضمونها

ليس بعذاب فالجواب منع
لكون مضمونها العرض
بمعنى الاراءة لجواز ان
يحمل على المعنى المجازي
وهو الاحراق ان قلت
كيف يحمل اللفظ على المجاز
بلا قرينة مانعة قلت
الظاهر من تتبع مباحث
العلماء ان القرينة المانعة
شرط للقطع بالمجاز لا
لتجوزها على ان هنا قرينة
وهي ان هذه الآية بيان
لما سبق من قوله تعالى
وحاق بال فرعون سوء
العذاب ولك (١) ان تحمل
الآية على ظاهرها وتمنع
عدم كون العرض والاراءة
عذابا كيف والعرض
والاراءة يورث خوفا
والمأ وذلك عذاب قطعاً
وان قرر الاعتراض منعاً
للدلالة وهو الظاهر
وتقريره لا نسلم دلالة
الآية على عذاب القبر كيف
ومضمونها مجرد العرض
والاراءة وهو ليس
بعذاب فالجواب ابطال للسند
بإدعاء ان المراد من العرض
الاحراق فيلزم الدليل
حينئذ للمجيب ودليل
ما ذكرنا من كون هذه الآية
بيانا لما سبق فان قال
المعارض لانسلم كون كون

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف الكلّي وهذايم الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم
قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لاعلى وجه التجرد ولعل
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا
القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو
بالتبعية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا
القدر لا يثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشيء من خواص الموجود الممكن كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) فيه انه
ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط
علية الوجود بكل ما يخص الممكن قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ قيل أي ولم يثبت شيء
منهما وفيه انها وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ويرد
عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعارض بقوله فالواحد النوعي قد يعمل بالمختلفات اعتراض على
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلمتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلن
واحداً بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعمل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا
انه لا بد منه قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ يعني اذا رأينا زيدا مثلاً فانا نراه
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما فصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نفصل
عن ذلك التفصيل حتى اذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الوجود) الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذا ناولى ما قد قيل من ان التمويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر التقليدية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة المأموسية) تقريره ان المأموسية مشتركة بين الجواهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى والافتمنع الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

الآية (١) بياناً لما سبق (١١٢) دليلاً على ارادة الاحراق من العرض انما يكون دليلاً عليها اذا لم يكن نفس

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما موسى عليه السلام قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة المموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ﴿ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعنى الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثر انهم توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسرفيه) أي السرف في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع لا ان امكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعاً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سبها استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل ابي الهزبل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعلماً بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالهما في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل الرؤية بالى (قوله غير معقول) لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلاً) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثاً لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ يشكل كلامهم لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً يمكن ﴾ لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿ قال الشارح واجبة بالنقل ﴾ أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

العرض والاراءة عذاباً مع انه عذاب فقول حينئذ هذا المنع لا يضر الجيب لان فيه اعترافاً بكون نفس العرض والاراءة عذاباً فتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمجيب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والاراءة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿ قال الجبالي ولا شك انه سفسطة ﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتعديبه شيئاً جعله مدركا للعذاب وعنوان الموضوع لا بد ان يكون مسلماً فمن قال لا سلم ان كل ما لا حياة له ولا ادراك تعديبه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أيها الذكي وأما كونه شبيهاً بالحق فهو هنا من حيث الصورة لا من حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعديبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من العقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا معنى قوله ومن السمعية أي أقوى الشبه السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعية لا من أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقاً لا يكون الا واحدة ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى في الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ﴿ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لهم لا تحقيقاً لم يرد النظر المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر والطفافة او القرب والبعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾ أي لانسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ ﴿ قال الشارح والا لجاز ان يكون محضتنا الخ ﴾ قلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة لانه يمكن (قوله كما ان الاصوات الخ) والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها والتمدح به ليس لامكثتها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه يندفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لا يعم مثل السرير الخ) فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فصل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني ما شاهدته من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق باليجاد والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب اليجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح ولذهول عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام علي ما صرح به في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخلقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله ويمنعون كون الخلق مناطاً) هنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف به الخ) لانه لو كان الكل يخلق الله تعالى لتبجح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان للعقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقيسح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على
الجدار يشبه صورته مع
انه غيره حقيقة والعجب
من قال هنا كيف يكون
سفسطة وقد روى تكلم
بعض الاشجار واقطاع
ماء بعض الاحجار حين
سمع قوله تعالى وقودها
الناس والحجارة والله قادر
على ان يخلق في الاشجار
والاحجار ادراكا يكون
سبباً لتذذها وتألها انتهى
أقول حاصل كلامه هو
انه يجوز تعذيبه غير الخي
بخلق الادراك فيه وهذا
لا يدفع كون منع الكبرى
الذي جعله الخيالي سفسطة
اذ ليس مبني كون المنع
المذكور سفسطة ادعاء
استحالة تعذيب غير الخي
في الواقع حتى يقال يجوز
ذلك بخلق الادراك فيه
بل منبأ ادعاء ان المنع
المذكور يؤدي الى تجويز
اجتماع التقيضين كما عرفت
تقريره ولعل صدور
أمثال ذلك الاعتراض
لقصور الباع في فن
المنظرة ﴿ قال الخيالي وأما
تعذيب الماء كقول الخ ﴾

عقوب مساس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقوب مساس النار ولم يحصل ابتداء أو عقوب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم أناب عقوب افعال مخصوصة وعاقب عقوب أفعال آخر ولم لم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيها وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وأنجاه سؤال كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضي ربك أن لا تعبدوا الاياه أي أمر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع احكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبته الى الحكم كنسبة المشيئة الى الارادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع الخلق في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسيدهن في الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائماً به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارة والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية أي بالنظر الى كون العبد محلاً له ومتصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلاً له وموجداً اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشي آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعاً انتهى وهذا هو ما ذكره المحشي ما لا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفراً بالنظر الى المحلية بل أثبت بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حتى عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود المحشي السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني محوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوبة في خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضاء عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجاهمه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ونعم لمخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الاكل للادمي بتألم الماء كقول وتلذه لان الماء كقول يصير جزءاً من الاكل بسبب الهضم كما يلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذه والتالي باطل بالتجربة وكان الخصم لما اجيب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك اللزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الالم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلاً والله على كل شيء قدير وفي تقرير الخيال نظر من وجهين احدهما انه لا بد من قيد عدم شعور الاكل لان الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

فتخلف المرضي عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوبة في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم وغبسة الخ (قوله أو بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالايجاب) بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثر في أصل الفعل) ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ايداء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن لميتها كما لا يستل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لانفسهما فافهم (قوله ولا يرد بهذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقبيه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وأنت خير بان الاعداء الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعلق الارادة حادناً للبتة ممنوع لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ما أضيف الي النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة امان يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً إشارة اليه تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة للعلوم الا يري ان صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة الخصوصية لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلاً انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والالزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم في قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلاً وتختلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفضل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله قالاً ل بالآخرة وان كان راجعاً الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكروا انما المنكر الجبر بمعنى ان

الاكل والاخر انه لا بد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الامكان لوضوح امكان نظيره الذي ذكره لكن ذلك قياس مع الفارق لان الدورة ليست جزءاً من البدن بل ملابس له قال الشارح فتعذبه محال نتيجة لان ضميره راجع الى الميت والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى وما نقله الحياي وباطله منع للكبرى وهنا منع واضح وهو منع التقريب بجواز ان يكون المعذب الروح فقط والعجب من الشارح والمحشي كيف أهمل هذا المنع مع ان العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط وقول الشارح وهذا لا يستلزم اعادة الروح الخ منع للابطال المقدر للسند المذكور بان خلق الله تعالى في الميت نوعاً من الحياة يستلزم اعادة الروح الى البدن لان معنى الحياة عود الروح فيلزم التعرّك والاضطراب وظهور أثر العذاب والمحسوس خلافه

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه مآي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر (قوله توجيه النقص بالعلم ظاهراً) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فبني على اؤولية تعلقها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقه بالعلم والارادة القديمة (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرعى وان كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتيلاً ليس بمقدم على الموت فجز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدماً على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي تحدث عنه القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فيثبت لا شركة الخ) لانه لا افراد لكل من القدرتين فيها هو بل كلناهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للآخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجري) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل) الاستطاعة الخ (أي عند الاشاعة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل الاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء ان تم يدل على ان الاستطاعة لا بد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلاً فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يتمتع قيامهما معاً بالحمل بل جازان يقوموا بالحمل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك هنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعماً للبقاء بل يجب ان يكون انبقاء ناعماً لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الاوليين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلاعادة الروح ولا استحالة في ذلك علة والله على كل شيء قدير ﴿ قال الخيال قالوا ان اعيد الوقت الاول ﴾ هنا احتمالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالة شخصية فلا يكون التردد حاصراً لوجود شق ثالث وهو ان يعاد بعض اجزاء عمره وفساده هذا الشق هو بعينه فساد الشق الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آتات عمره وتجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للايجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا يمنع الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وان لزم حينئذ المحذور
الاول فتأمل والثالث ان
يراد من الوقت واحد
من آتات عمره كما في الثاني
لكن تحمل اللام للعهد
الذهني وحاصله ارادة فرد
كما في ادخل السوق فهي
موجبة جزئية وقوله والا
حينئذ سالبة كلية وهذا
الاحتمال هو المراد ~~من~~ قال
الخيالي وأجيب أولابان
اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في الوجود ~~في~~ أي
معنى اعادة العين اعادته
بالمشخصات الموجودة
القائمة بوجود الشخص
ولا نسلم ان الوقت منها
لان الوقت فيه اختلاف
في انه شيء موجود أو
معدوم ولو فرضنا انه
موجود فهو ليس بقائم
بوجود الشخص وانما القائم
بوجوده المعنى المصدري
وهو المقارنة للوقت وهو
ليس بموجود وملخص
الجواب اختيار الشق الثاني
ومنع قولهم فلا اعادة
بارجاع النع الى دليله
وهو قولهم لان الوقت
الح وتقريره انه اذا كان

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة
صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة
الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قيل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون
وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها
فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والا قرب ما أفاده بعض الخ) حاصله التأويل بأن
القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسامحون في ذلك اذ ليس مقصودهم
بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا
في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما
ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه
وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا زيد
قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره
بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا
فانه حكي عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيبيح تجوز تكليف الحال حتى
المتعنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يمتنع في نفسه) أي في
نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء
امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة تخلق الاجسام فان
القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة
اكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق
بعدمه علمه تعالى وارادته) أي فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى
لا تجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاثيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على
قصد التعجيز واطهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق المحققين من اصحابنا على ما سبق
قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا
والممتع هل يتصور واقعا فيه تردد فقل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره
انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذي
وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن
اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه الخ)
يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف مالا يطاق

الوقت من جملة العوارض
 فيلزم من انتفاء اعادة الوقت
 جميعاً انتفاء الاعادة بعينه
 لكن المقدم حق وتقرير
 منعه انك اذا اردت ان
 الوقت من جملة العوارض
 لمشخصة المعتبرة في
 لوجود فلا نسلم ذلك والا
 لازم تبدل الاشخاص
 بحسب الاوقات وان اردت
 انه من جملة العوارض
 مطلقاً فلا نسلم الملازمة
 المطلوبة اذ لا يلزم من انتفاء
 فرد من افراد العام انتفاء
 نوع معين من ذلك العام
 وتوضيح ذلك الكلام
 ان اعادة العين انما تتوقف
 على اعادة جميع الشخصات
 المعتبرة في الوجود وتلك
 الشخصات نوع مخصوص
 من مطلق الشخصات
 وبانتفاء فرد من افراد
 ذلك النوع ينتفي اعادة
 العين ولا يلزم من انتفاء
 فرد من افراد مطلق
 الشخصات انتفاء فرد من
 افراد ذلك النوع اذ يجوز
 ان يكون ذلك الفرد
 المتني من النوع الآخر
 وهو العوارض الغير

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أو لا
 تتعلق به القدرة الحادثة عادة تخلق الاجسام واقع مثلاً عنده (قوله ولك ان تأخذها) أي الامكانين
 المثبت والمنفي على الإطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي أخذهما على الإطلاق لا يستلزم
 الشمول أي شمول غير المقيّد اما الممتنع فلا يمكن لا يشمل الممتنع واما الممكن المتعلق بعينه
 علم الله تعالى وارادته فلا نذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به انما بقوله فلا نزاع الخ أو لانه
 لا يعد بما لا يمكن نظراً الى امكانه من العبد في نفسه وفيه ما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في
 سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان اباهب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح
 الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال على اتفقوا في وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا
 ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امر اباهب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب
 العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود
 الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقضي المطابقة وذلك بحصول
 عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسكة من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وان
 من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطعياً يقينياً
 علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تاويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها
 وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذا ن ما وجد من نفسه خلافه) أي
 اذعان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان
 مستحيل (قوله يجوز ان لا يخلق) أي يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد
 من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالخالفين وحينئذ
 لا يكون متمسكاً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان
 وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله ولا متاعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه
 السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لاس الاولي ولا من الوسطى قلنا الكلام
 فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره
 المحشي بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالاً
 الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالاً وفيما علم تفصيلاً فيكون ابو لهب مكلفاً
 بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقفاً
 قال الشارح بناء على القبح العقلي كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن
 المشي الى اقصى البلاد وعبد بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كاسر
 الجماد الذي لا شك في كونه سفيهاً (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في
 الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اننا نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كية والدليل بحسب الظاهر
 لا يثبتها كية لانه لا يع استحالته ما هو قائم بمحل القدرة كالعالم النظري المتولد من النظر مثلاً ضم
 اليه هذه المقدمة ليثبت الكية ولم يذكرها الشارح لضرورتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود
 مباشرة السبب ممتنع) وكيف لا فإنه يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بامتهداد الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يموت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى بغير الامر علمه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يحكي للخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيئ الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يتمتع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المترضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكل رزقاً لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل ويتنفع به الآخر بالاكل (قوله وبوافقه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله لكونه بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه وما كان بصدده رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه مجعول مملوك بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكان يرد للمقتض بمثل التراب المملوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يمنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود قال الخيالي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات فان هذا الشخص مع هذا الشخص غير نفسه مع ذلك الشخص وملخص ذلك تبدل الشخصات مع بقاء ذات الشخص قال الخيالي يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي يعني ان لزوم تبدل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الايجاب السكلي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطوية لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلاً وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المعدوم مثلاً بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من اوقات بقاءه كوقت بلوغه مثلاً اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع الشخصات الموجودة في وقت آخر من اوقات بقاءه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أم بالمنفعة ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل ﴿قال الشارح يلزم ان من أكل الخ﴾ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على مافي المواقف فلا يرد وفيه انا لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يزد النقض به على التقدير الاول أيضاً ﴿قال الشارح والله تعالى يضل الخ﴾ اعلم ان محل النزاع على مافي شرح المقاصد الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بهما من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والاضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والاضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما نمود فهديناهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا اضللنا في الارض أي اهلكنا وقد يستند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم زب انهن اضللن كثيراً فليس فيه كثير نزاع ﴿قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الخ﴾ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان العدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسمه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من الشخصات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعداد بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوماً ﴿قال الخياي مع انه كلام على السند﴾ كشف هذا الكلام قد اعني الاذكياء ومعناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤديا الى اثبات المقدمة

أيضاً يكون عاماً والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نوحاً الخ) فالعنى دعوانهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد وبسرناهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فليراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وايضاً الناس مختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وايضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني ان كونه مهدياً يمدح به في المعارف دون كونه مبيناً له طريق الحق لان كونه مبيناً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد ايضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل ومخالفته العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله ينافي التفسير بالحق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الألطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا وحينئذ لا ترد المناقاة على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصح له) أي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلتين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين أصلح له وهذه النكتة هي التي ألزم بها الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واهل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرداشت والشیطان البعير وغيرهم من الضالين المضلين اطفالاً وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جنایة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلماً وبخلاً (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه السفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

المنوعة الذي يجب على المعلن عند منع المانع وذلك اذا كان السند مساوياً لقيض المقدمة المنوعة أو اعم مطلقاً منه واما اذا كان أخص مطلقاً منه فلا لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فلا ينتفى بقيض المقدمة المنوعة فلا يثبت عنها فيكون الكلام كلاماً على السند بل ارجوع الى اثبات المقدمة المنوعة وذلك لا يفيد شيئاً لان المنع المجرد كالنسخ مع السند وكشف المقام يحتاج الى معرفة نقيض المقدمة المنوعة ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة المنوعة موجبة كلية في الظاهر ويحتمل ان تكون شخصية ونقيضها سلبيهما ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت نقيضها بلا شك لكن ثبوت نقيضها قد يلزم من

شيء آخر وهو انتفاء عيناها
في الواقع بالاستلزام المحال
فان المعدومات الممكنة
لا يلزم من وجودها محال
مع انها معدومة كالفلك
الفاشر مثلاً وبالجملة ان
هنا سنداً آخر يستلزم
نقيض المقدم المتمنع وهو
كون الاوقات اموراً عديمة
غير معتبرة في وجود الشيء
فلو استند المانع به لكفى
سواء كانت المقدمة موجبة
كلية أو شخصية كان قال
لا نسلم كون جميع الاوقات
أو وقت الحدوث مشخصاً
خارجياً كيف والاوقات
أمور معدومة غير معتبرة
في وجود الشيء والمانع
استند بغير هذا السند في
منع الموجبة الكلية وهو
لزوم تبدل الاشخاص
والحرر دفعه بحمل المقدمة
على الشخصية فللمانع ان
يعود ويمنع الشخصية
مستنداً بالسند الذي ذكرناه

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كإي على الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب
عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي إلى آخر الأدلة على
ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ
لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله ألأب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة
شراً وعقلاً فكيف يستوجبها من جهتها قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى
ويقال المنة تهدم الصنعة قلنا لانسلم ان المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل
التوبيخ (قوله في شفقته الجيلية) وصف الشفقة بالجيلية اشارة إلى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل
(قوله فتركه لا يخل بالحكمة البتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون
خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ما هي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم
منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل
على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لسكونه اصلح (قوله ولو
سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لسكونه اصلح فعني كلامه وهو قوله وان تغفرهم فليس
ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة
جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز
فالتجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله ان ترك
بافيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلاً أو سفهاً أو جهلاً اذا
لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل
أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد في الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا
(قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة
وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازماً الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل
إلى الفلاسفة الظاهر العوار أيضاً (قوله ويسندونه إلى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية
هي إحاطة علمه تعالى الأول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه
الأول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخبر في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب شوق من الأول الحق تعالى وتقديس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب
التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم إلى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما
على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتهات العقلية
ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض إلى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلا من عند ربنا
(قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب
الذي هو العرض على النار صباحاً ومساءً فعلم انه غير ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية
بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لان الآية وردت في حق الموتي كذا في شرح
المواقف قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار
ذلك عن ضرار بن عمرو ولما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لحاطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

المعاندین للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واماماً يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطاً للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضداً للحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضاً حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً الا من حيث كونه مبدأ والامتيان بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بغيره الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى
السفسطة وتغاير الاعتبار والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخا ج كذا في شرح المقاصد
(قوله وثانياً بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من الشخصات والثاني تسليمه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ ألبته مستنداً بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم
يكن مسبوقاً بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل معناه في التحقيق تخلل الاتصاف
بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كاس شخص معين ثوباً معيناً ثم خلعه ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذا
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فنأظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله
يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك لئتمكن من اصال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور
والهيئات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خير الخ) نقل عنه ولعل المدعى بني دعواه على ان
مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جواباً قال الشارح
والعقل قاصر عن ادراك كفيته * وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان عملاً بالحقيقة لا امكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك قال الشارح لم يمكن وزنها *
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وانما ذكر بلفظ الجمع والا لميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك في ميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل تحمل
الحسنات اجساماً الخ) اما نلفظ الجمع في قوله تعالى فانما من ثقلت موازينه وأما من خفت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهاراً لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد * قال الشارح اكتفاء بالكتاب) لانه
من أهوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة باللسنة والايدي والارجل
والسمع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتفاء الشخص
كما ان لزوم تبدل
الاشخاص مخصوص بمنع
الكلية وصرح الحياي
بالسند المخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المعتبر في الوجود مالا
يتصور هو بدونه وتقريره
ان دفعك السند المذكور
بالتحريض كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التحرير بمجموعة أيضاً
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبر
في وجود الشخص للزم
ان يتغير الشخص بانتفائه
لان المعتبر في وجود
الشخص ما لا يتصور
وجود الشخص بدونه
وهو سفسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المتأداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان
 المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد
 وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات
 وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء والأتقياء
 فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء
 الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
 بين الحوض والصراف فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط او
 بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان
 الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله مخالف
 لاجماع المسلمين) وأيضاً الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرها عنه بغير صارف غير جائز
 (قوله أي نخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام
 للاجل فيكون المعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل
 الخ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كاشنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية
 على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن
 في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما
 التمكين بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم
 التمكين للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكين فيها الآن بل
 يمكن منه فيما سيأتي (قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ) الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع
 لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زماناً يعتد به كما في دوام الماء كونه على
 التجدد والانقضاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشى تدره وما قيل يعني ان المراد
 دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم
 الانقطاع زماناً يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على مالا يخفى (قوله أي المقصود
 منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صالح لمنفعة أخرى ومعلوم
 ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صالح لذلك كما ان من
 كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى
 ان تحبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
 هي دون الكل واني للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمراً)
 يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمراً لا مخالفة له
 (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس
 المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما
 عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة
 فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على التسمية المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدهما
 مشترك بين منع الكلية
 والشخصية وهو الذي
 ذكرناه بقولنا كيف
 والاوليات أمور معدومة
 الخ والآخران مخصوصان
 أحدهما بمنع الكلية وهو
 الذي ذكره المجيب والآخر
 مخصوص بمنع الشخصية
 وهو الذي ذكره الخياطي ثم
 اعلم ان ما قاله الخياطي وهو
 مالا يضر عدمه في البقاء
 لا يضر في الاعادة ليس
 من تمة السند بل هو في
 مقام التفریع على بطلان
 كون وقت الحدوث
 مشخصاً خارجياً وتقريره
 ان وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في بقاء الشخص
 بعينه ومالا يضر عدمه
 في بقاء الشخص بعينه
 لا يضر عدمه في اعادة
 الشخص بعينه ينتج ان
 وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ما قيل الخ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبسح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل آية المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض الذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من أباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله نعم المشرک) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على أنك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلالاً بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعينه يقول الفقير ولتكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار قال الخيالي وقالوا أيضاً لو اعيد المدوم الخ كان استدلال الخصم مبني على زعم ان اعادة المدوم بعينه انما تكون باعاده بجميع مشخصاته خارجية او اعتبارية وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بدیهتان فلا مجال لنعهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع الشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ بين المبدأ والمعاد فيكونان شيئاً واحداً موجوداً في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل عدم حينئذ بين المبدأ والمعاد فتخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تقيس حال وتحقق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر) قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها محل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المهمة العامة (قوله وبشير الى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم للعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب الى آخر القول) لان غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر الله تعالى ان شاء عندهم والمحتجب للكيرة ضائر مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكيرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان في جملة مطلق المكث الطويل نفيًا للمجاز والاشراك فيكون أولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لا يحتاج الى المقوى (قوله منسوبة الصديق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة المفسرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول والافعنا يكون الاثبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يع الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطراً عليه ما يضاذه) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الالباء اذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر أي طالب وان كبرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سهلنا ذلك لكن لا اتحاد لهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قاي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا تقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر ما في القلب والا ففيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق الخصوص كما سيأتي ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على مامر ان قلت التخلل لا يتوقف الا على الطرفين سواء تفايزا بعض الوجوه أو اتحدا في جميع الوجوه فواجه ما في شرح المواقف في بيان الحلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان الا متباينين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحدا في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فارتفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتباينين ليس للتقييد واذا عرفت ما قررنا فاعرف ان قول الخليلي واجيب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ومنع

كون الوقت منها وكأنه
لا حظه في هذا الجواب
ولم يصرح به اكتفاء
بسبقه وحاصل جوابه منع
الاستحالة مستندا بمنع
الملازمة وتقريره لا نسلم
الاستحالة كيف واللازم
ليس يتخلل عدم بين الشيء
ونفسه في التحقيق بل
اللازم في التحقيق يتخلل
العدم بين زمان الوجود
وقد عرفت ان منع
الملازمة لا يتم الابداء ان
اعادة العين ليس كابتوهمه
المستدل بل ذلك باعادة
المشخصات المتغيرة في
الوجود فوجب ان يلاحظ
هذا في سند منع الملازمة
وعلى تلك الملاحظة يجوز
كون زمان المعاد غير زمان
المبدأ فيكون يتخلل العدم
حينئذ بين زمان الوجود
واعلم ان الظاهر في مثل
هذا المقام منع الملازمة
قال الحياي وقديحجاب

الغوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالايان مع
كثرة في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطابا بما لا يفهم
وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان أصلا وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل
أنا كم ليعلمكم أمر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تليسيا
واضلالا كذا في شرح المقاصد (قوله لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الخ) يعني لا نزاع في
انه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى الغوي للايمان الى التصديق بامور
مخصوصة وانما المقصود انه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى الغوي للايمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست كوي داشت (٢) ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد (قوله ليس
المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ) يعني انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف
كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القاي أو عليه وعلى الإقراراية الالفاظ كانت
واية الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع
(قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لفوله فبطل ما قيل الخ (قوله ومن أضرر الاذعان الخ)
لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل
(قوله على سبيل الحقيقة) فيه ان الحقيقة ليست الا الالفاظ المستعملة فيها وضع له من حيث هو
كذلك فكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق
عليه موضوعا له اللفظ (قوله انه حقيقة في الاقرار) أي مطلقا سواء قام دليل الايمان أو لم يبق
(قوله لانا نقول هذا مذهب الرقنسي والقطان) فسد الرقنسي يشترط مع الاقرار معرفة القلب
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق أيضا حتى صرح بان الاقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو كان
مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكرنا أي الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب
(قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلف
الشهادة على ما زعمت الكرامية (قوله لاعلى المصنف وموافقيه) ممن ذهب الى ان الايمان هو
التصديق والاقرار معا (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وارد كما في قوله تعالى
أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني ان العطف
بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كسائر الظواهر (قوله لان
جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى الغوي (منه)

(٢) هذا اذا أضيف الى التكلم لا الى الحاكم واذا أضيفت الى الحاكم يعبر عنه براست داشتن
وحق داشتن (منه)

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم ان يكون المشروط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الحياتين) نقل عنه ان الحياتين هما أبو علي الحياتي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديق الذي هو من النكفيات النفسانية أو الانفعال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لان ظاهره التكليف بنفس الايمان أو بحصيله وجعل التكليف بالايان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك العدول تأمل (قوله والحق ان النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفاً به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يعتد بقيضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتد بقيضه أصلاً ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتد بقيض متعلته (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال شرح المقاصد ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى عليهم والانبياء بما أوحى اليهم والصدّيقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانما قلنا كذلك) أي انما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثني منه لكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثني لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فوجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين الا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استبصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما ارسل) فسر به ليعم الاخبار الامر والنهي أيضاً (قوله فيبينهما تغاير ظاهر) أي بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الاتفكك (قوله والاولى ان يقال الخ) حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لافي تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال) نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبى (قوله لا أمن من ان يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

تجوز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسام ان تحال العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجوز تغاير الحاصلين تغايراً اعتبارياً وان اتحدا ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو ان العوارض الغير المشخصة ما هي والذي انتهى اليه فمكر الفقير ان كل جزئي اتصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان الى غير ذلك والمعنى الكلبي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

بالزمان مقارنة زيد مقارنة
عمره وأما لم يكن هذا المعنى
الكلبي مشخصاً لا شراً
بين الأشخاص وعدم
اختصاصه بشخص وإذا
تقرر هذا فاعلم ان التميز
بالمعارض الغير المشخص
انما يكون بتبدله وهو يستلزم
تبدل المعارض المشخص
لان انتفاء العام يستلزم
انتفاء الخاص ووجوده
يستلزم وجود خاص ما
اذ لا وجود للعام الا في
ضمن الخاص فهذا السند
باطل في حد ذاته اذ لا
يمكن التميز بالمعارض
الغير المشخصة مع بقاء
المشخصات بعينها * قال
الخيالي وأيضاً لو تم الخ *
نقض اجمالي باجراء
خلاصة الدليل لان الدليل
تخلل العدم وهذا تخلل
الزمان ومدار الاستحالة
هو التخلل مطلقاً وهنا
جواب آخر غير ما يجب

كنا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى * قال الشارح
لنرجع بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ * إشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد
ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسناً عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبياً
أو مخالفاً قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عنده ولا قبيحاً
فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يمارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير
الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكد به بمنزلة الادلة العقلية
على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه
النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو
قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال
النظام وان فوائد البعثة لا تحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها * قال الشارح وليس بممتنع * قال
في شرح المقاصد المنكرون للنسبة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها كبراهمة جمع من المهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار
الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك
على افعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالة ونفي التكليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد
وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها مله ونحلة تأمل (١) (قوله احترازاً عن مثل نطق الجماد)
أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي
فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الأصحاب هي امر يقصد
به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً
لدعواه وتعجزاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحدت فلانا اذا باريت في الفعل ونازعته
للغلبة وتحديت القراء اينا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من
شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي
كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث وعمل
به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل
غير روايته وظاهره ان ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي
المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب
بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر ههنا كماله
وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبت عليه
مع المراقبة الى حين الاداء وكما له ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر ههنا ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان جهة الدين
وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه
وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

به الحشي وان المدعى غير متخلف لان بقاء شخص ما زمانا ممتنع لان الوقت من الشخصات الخارجية في زعم الخصم وان كان كل منها باطلا كما سبق وكان الحشي لما اسلف الاشارة اليه لم يلتفت الى دفع ذلك الجواب الآخر **وقال الشارح** لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية **الح** يريدان صغرى الخصم ممنوعة وسنده محرير الحشر وتقرير دليل الخصم ان الحشر الجسماني اعاده المعدم بعينه وهو ممتنع وتقرير المنع انا لا نسلم الصغرى كيف ومعنى الحشر جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها فليس هنا أصل الاعادة فضلا عن ان يكون بعينه لان الاجزاء الاصلية والروح لم يندم شي منهما بل انفصل الروح عن

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلا أو تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرها والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث اما ان يكون مبهما أو مفسرا بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمعصية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق **الح**) فان المعجزة ان دلت على صدقه ففيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور **الح**) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلنا له شركاء فيما آتاهما أي جعلنا اولادها له شركاء بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة **الح**) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية أي بحيثية كون خيريتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى **الح**) يعني يجوز ان تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتدليل لاحد علم ان الاصاغر أيضا مأمورون به والضمير في فسجدوا للقيدين كانه قال فسجدوا للمأمورين بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى اراه مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يوحى الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الآية ان الآيات انما ترسل بها تخويفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وخوفوا بعذاب الآخرة فما اترفهم (قوله وقيل سهاها رؤيا على قول المسكدين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جواباً عن الآية ورواية معاوية فلا نسب تقديمه على ما اخره عنه وفي الكشف حيث قالوا له لعلها رؤيا رأيتها وخیال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمي اشياء باسميها عند الكفرة نحو قوله تعالى ابن شركاني فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعنضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يتمتع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كافتراق البحر وانقلاب العصاحية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضى عندنا تجوز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد قال الشارح اكثر من ان تحصى (يرد عليه ان ما بعد من لا يكون مفضلاً عليه اذ ليس مشاركاً لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفصيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء وردة الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افضل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه تسوع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء في ان امثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بمحذوف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لا بي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي امام أبي بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من أبي الدرداء والسري في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا بنى افضلية احدهما ثبتت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فمعلوم

البدن وبقي موجوداً
وتفرقت اجزاء البدن
وبقيت موجودة وقول
الشارح سواء سمي ذلك
اعادة المعدوم بعينه أو لم
يسم معناه ان لم يسم
فالمعنى ممنوعة وان سمي
فالمعنى ممنوعة وهو
واضح حينئذ لان دليلهم
الذي نقله الخياي لا يجري
على جميع الاجزاء الاصلية
وضم الروح اليها وان
سمى المعدوم بعينه لكن
هنا إشكال لان تلك
التسمية كيف تمكن حتى
فرض وقوعها ولعل مدار
امكانها ان النصوص دلت
على ان تلك الاجزاء يعاد
اليها من عوارضها ما يميزها
عن غيرها حتى ان الانسان
يعرف والديه وولده واخيه
وصاحبه يدل عليه قوله
تعالى (يوم يفر المرء من
أخيه وامه وأبيه) الآية
في مجموع الاجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كانت غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بفوا عن طاعته) ضمن بنى معنى الخروج فعداء بعن والمعنى بفوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمن يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل أصلاً والمحذوف حالاً وقد يعكس والاول أولى وأرجح ادلاً شك ان المتضمن جعل مكانه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه واما ما قيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلاً كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشرائط الامامة قاصر لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء فكندا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني ان المراد بقول الشارح فعلى ما ذكره الخ ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزوم ان تعصي الامة كلهم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلاً) أي لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعتصيان كل الامة (قوله ان ما لها وغايتها ذلك) حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقبل الظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلاً تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأما ما في هذا الشرح فلا نفع له في اتسام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدر في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المتكلفين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي ما بلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهاباً من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل وقد يتساح في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالامس وبالجملة ان معنى العينية مطابقة شيء لاخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لاخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقه في جميع العوارض أولاً ~~قال الخبالي ذهب البعض~~ الخ ~~الغرض من نقله~~ ان هذا يرد على جواب الشارح ابطالاً لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر اعاد المعدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والاجر ما ينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقاربه من مزيد الاخلاص لصديق النية
وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله
عين الحجة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتلى قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتغيير الاسلوب حينئذ للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان آذاهم سبب لا يذاني على عكس
قوله فبحي أحبهم فيبغضى أبغضهم وللإشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث
أي بسبب حبه أي أحبهم أي قائما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا
المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فيبغضى مصدران مضافان الى المفعول به (قوله
يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللين كما هو في أهل الجاهلية
(قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد أولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا
والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان
خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني الجمل فلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه
المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل
والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر
منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض
والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا
والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف
فهى كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) اى على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج
الى الجمع الخ) اى الذى استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير احد
من أهل القبلة الشيخ الاشعري وبعض متابعيه وهو أكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعى رحمه
الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفى المنقش عن ابي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر احدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم
وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى ان لا يكفر احد من أهل
القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة يجرى في اجابة المؤمنين
لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال اى فى ضياع لا منفعة فيه لانهم ان
دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا فى الكشاف والحديث ماروى ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص بشكل التوفيق

بحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اى قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعى رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضى ان يكون الآخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الافتاء والاعتراض على رأى من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صالحا وما فمله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اى الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادى (قوله فاما ان الخ) يعنى ان ظاهر الآية يتنافى الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا يد من تأويلها على وجه تبدف به المنافة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص في هذه الآية في هذين اللفظين لكن الثانى اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال اولى اردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنز الحف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يحوجه الى النزغ مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص

الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة ولا

شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة

لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

الملائكة يارب خلقتهم يا كلون ويشربون ويتكحون

ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا جعل

من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي من قلت

له كن فكان رواه البيهقي في شعب الايمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

﴿ تم ﴾

ان يصير نطفة يتولد منها شخص آخر وقول الخيالي والفساد في الوقوع لافى الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول البائس الفقير محمد المرعشي المللق بساجلى زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما تيسر لي من التمشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخياي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي اخداها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

تنبيه

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانشلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أ بكر الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفيض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الاجمرا آادي * فايك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند اليها في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي

سادس فقلبت السين ياء

(قوله فانا لسنا الا المظاهر

الخ) هذا رمز الى مسألة

وحدة الوجود التي أظهرها

الشيخ محي الدين العربي

وتبعه الشيخ صدر الدين

القونوي والمحقق الفناري

والسيد الشريف والدواني

والجامي والعراقي وغيرهم

من الفضلاء المحققين حتى

الفواقيها رسائل مستقلة

وخالقهم فيها أهل الظاهر

من المتكلمين مثل المحقق

التفتازاني وغيرهم وبعض

الصوفيين وهذا المقام

لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشى الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تابس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس (٣) الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة.

كما ذكرنا (قوله فمن جعلها الى آخره) الاولى تقديم الجمل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على أحد ما يحتمله لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان يجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمحرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية * أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحيد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بهصته حينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان

دون الاضافين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكوراً قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفهما كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءاً أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً * قوله المتوحد بجلال ذاته * جاء توحيد بمعنى بقی واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمة عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص بجلال الذات به * ولك ان يجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقها تعالى بسبب جلال ذاته وكما وصفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد بالتوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره وازافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعده العبارة كما لا يخفى وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المحرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقاً على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالإيراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القليل الثاني كما لا يخفى (قوله وازافة الصفة) متعلق بكلام التوحد

(ولى الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخياي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكما صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لالمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والافوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية وأما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كان عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل الحمود متوحداً بجلال الذات وكما الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريراً لخصيص الحمد به ﴿ قوله المتقدس ﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أي كل نعم له برئ عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقديس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقديس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيئات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد وازافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى ﴿ قيل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واحيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الخسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه ايها ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخياي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة ما يدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فنحن ما قاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولاً في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخياي ناظرة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى وازافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضاهم عليه ولذلك فرع الحثي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حاجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا ^{عليه} عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستعراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب من قوله فالعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الافادة المذكورة

لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما أثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القناد وما ذكر من استعراق الاضافة لا ينبغي ما أثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على ردأ على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحماة) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول الاول والثاني الثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لجرد التأكيد فانها تكون لجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمهيد لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط

حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه الدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التبا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلى فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي لليرزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزداد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وأبي لهب (قوله أو الاول الاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وجبئذ لا حاجة الى ما ذكره من التحولات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) انضمير ان راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما انما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن والله الحمد والمنة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسماً) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمعي أولاً لا ما يكون اثباته بدليل سمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة

بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيدي في زيد حين لقيته فأكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة (قوله فان مبني على الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني على الشرائع والاحكام أولاً وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي غيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جرياً على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آفاقاً لواحد واحد من المكلفين وبالعقائد الاسلام العقائد القائمة باحد اهل الاسلام وضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسماً احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كهولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتد بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولاً وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي باصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله غيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباده (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة بمعرفة ووجه الانسية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني على الشرائع والاحكام وان مباده اساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله بمباده مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخذها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصده العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله) قائله الخيالي (قوله) أحسن مما قيل (قائله الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويتوقف ثبوتها) أي بيان ثبوتها أو ثبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل ما لم تكن معتد بها لم تعد في بيان ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتها على المسائل الكلامية لزم الدور وأيضاً ما يتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالاقرب ان يقال هما أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لهما فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لهما كافية في مدح الكلام (قوله) فان كونه مبني الكتاب الى آخره (علل الترقى في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولاً (٧) وبالدات وهو المتبادر من العبارة

ليس الا المسائل الكلامية
فلا يشمل الفقرة الاولى
أيضاً للكتاب والسنة
فأمل (قوله) والتنبيه على
ارادة المعنى الاضافي (فيه
انه لو أريد المعنى الاضافي
كان محمول القضية أخص
من موضوعها بل مبيناً له
فان مبني علم الشرائع
والاحكام وأساس قواعد
عقائد الاسلام عبارة عن
المسائل الكلامية والموضوع
والمباي على ما قرره أولاً
ولا شك ان العلم المتعلق
بالتوحيد والصفات أخص

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتاً وهما مبناه اعتداداً وتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر للاولى * ويجاب عنه بانه ترقى في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للقول في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لثلاث تصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مبين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا وجه آخر ذكره المحشي الكسبي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق مغناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطلال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل (قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن) أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين بخلاف ما قيل (كنفوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أوردته على القائل * وفيه ان هذا الابهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجبه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ما ذكره القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الابهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شذائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا فريضة بلا مزية فان الغيب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياب والاوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضعيفة) لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحمل على مابه الشك وعلى مابه الوهم

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمشى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب لا يندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة بتحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ساجقلى زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لعموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدرا الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لا يغيب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا يلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لسكنه نظر الى المناسبة اللفظية ورأى جانب اللفظ ومشاكلته انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال السكستلي هو بمعنى السلوك والاحوب يقال طريق يحمل أي ماحوب ومسلك ومللت الثوب اذا خطته الحياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال الحشبي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسفيون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكثر وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وستمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استقدته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بحجة هي سلام عليكم طبعتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفاً وتكريماً لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لفرع الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والفرع جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراً وفرائد وقد جعل الفن مجراً يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره درراً وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من فصل الخطاب سماها فصولاً اما لانها تفصل بين الحق والباطل أو لانها تقيدها بمعانيها مفصلة عن

(م - ٢ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مبدأ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدأ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يتمشى ههنا كما لا يخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا يخشى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وإن سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقاً وإن سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية مع كونه تدقيقاً فلسفياً لا يليق باعتباره في التعاريف ولا يدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرها وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعة كما لا يخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سماها فصولا فهو كالبديل عن قوله اما لانها تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلا بين الحق والباطل ومفيدا للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله افادة لاعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فذلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وانشاء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للختام) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تحميلا فينبذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لفصوص الخواتم (قوله وتبين المضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف

للمبالغة كما في قولهم زيد في الخصب والراحة فالعنى مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بطروقه (قوله ونانيتها توجيه في ضمن التنقيح) الظاهر انه توجيه يجعل ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للمسبب كما في قوله تعالى في القصص حياة يعني لم يأت بتنقيح مجرد عن الفوائد

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وانشاء نصوص افادة لاعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للختام وهو مثل وجعل الجوهر الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهديب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبين المضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح ونانيتها توجيه في ضمن التنقيح أي تفحصه بحيث صار موجهها وكذا قوله (وتبينه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لانح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى

(والتجافي)

بل بتنقيح مشر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيح لبقى الكلام غير موجه على قياس ماسيائي في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضع أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بطروقه على ان يكون ظرفية التوضيح للتنبيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشف) لم يتعرض لاضافة الكشف الى المقال بان يقول وطى كشف المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تم بدونها أيضا والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملاسمة لوقوع طى الكشف في المقال أي طاويا كشحي في المقال (قوله وطى الكشف عن الشيء كناية) كما ان طى الكشف عن الامر كناية عن اضماره وسره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازما لطى الكشف عنه قبل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشف لازم لذي الجنب فاسند الى المقال تخيلية كما اسند الاظفار الى النية في اظفار النية نشبت وفيه ان كون الشارح طاويا لكشف المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسن المبالغة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيد كر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة للفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفوي)

وانت خبير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المتقدم ذكرها بخلاف ما لو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتي والارجح ان يحتز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الحلف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله اول الاخلال بالايجاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انها سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على ما يلزم منه الايجاز المحل فيكون تكراراً وتأكيذاً والتأسيس خير من التأكيذ ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لثلا يكون كنزع الحلف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يتحاشون عن التكرار والتأكيذ ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل في اول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الايجاز وأيضاً في وضع الاطناب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يخاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هـذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقانه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انهما اعرابا يحمل الطرفين لعددتهما في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد نحو السكنجيين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وانت خبير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساجقلى زاده) من انه اذا جعل الاطناب بدلاً عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً في الكلام تناقض فغلط لانه لا يفهم من كون الاطناب بدلاً ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته انه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل ايضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يتمشى في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثلان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان لمعمول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتباراً والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله علي انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرها (قوله واما ثانياً الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب مني وتقريره لانسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول يحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا المحثي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس

للمعترض) اي المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتازاني (قوله ويمكن ان يزداد الخ) وانت خير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله وما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً للفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول وما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم

منهما مع أن المجموع مستحق لأعراب واحد لان كلا منهما قابل للأعراب ففي أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله يحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي وزده السيد السند بوجوه أما أولاً فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبراً اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعاً اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي وأما ثالثاً فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر مبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفاً على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يحزم بأنه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزداد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * وما زيد انه

(عطف)

بذكره هذا المحثي لعدم تمثيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التخليص

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ههنا يجعل المجموع تابعاً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحداً تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخراً للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزداد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جمل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي تقدير (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أفاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحالت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قيل اللهم اهديني سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فلم يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليتركب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على الحشوي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقهاء ليس علماء بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا الحشوي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا الحشوي بالفساد والله لا يجب الفساد (١٣) (قوله تعسف الخ) تبع فيه

التفتازاني لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلاً عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على

عطف على جملة وهو حسي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحالت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قيل اللهم اهديني سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فلم يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليتركب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على الحشوي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقهاء ليس علماء بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا الحشوي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا الحشوي بالفساد والله لا يجب الفساد (١٣) (قوله تعسف الخ) تبع فيه

المطول (قوله مقسماً لعلم التوحيد) فان العلم بوحديته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفتازاني بقوله لانه علم والفقهاء ليس علماء بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقهاء به العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التنقيح لزم ان يكون الفقهاء علماء بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذ ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلاً بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلاً على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقهاء به العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضاً باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سبأخذه في تعريف الفقهاء بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية لئلا تنتشر اجزاء الكلام ويلتزم آخره بأوله حسن الائتمام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التنقيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتجريح والتدليل في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والانياس به على وجه مخصوص يثر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولاً ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالغرض بخلاف ما ذكره هذا الحشوي العصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان تقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً أو اعتقاداً. واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها خصوصاً بالكشف المتفرع (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به ما لا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لتلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصقات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاده ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دأثر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتقاداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتبساً اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وفس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

(في)

بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها لا يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده الحشوي في تعاليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة التبعض ويكفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد اللتبس والتي الظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجهان يحمل مضمون الجار والجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى ان يحمل مضمون الجار والجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * ففهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشست وضم جبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجملوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجلاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لا بآرائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مظهر فكيف يصح ان يكون علماً لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظناً بل وهما وجهان مركبان وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل التقيض وقد ألزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلاً بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لان المجتهد

اذا غلب على ظنه الحكم علم يقيناً انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى

في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة مهلاً ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوماً عليها واسماً مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقايد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقاً مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولي العلم ههنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معنى اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقى علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقاً مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعاً * أقول يمكن ان يقال ليس المراد ههنا ايراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ماعداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقريضة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبمعونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتهى يا قوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومن ندون شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشست وضم جبل الحاطب
قال في القاموس القماش ما على وجه الارض من فئات الاشياء ويقال لردالة الناس قماش محرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقى العلم بالضروريات الدينية ناقصاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقصاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الكلمة تستعمل في صرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اباء عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ما هو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الكل بالجزء) مبنى على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

الحكم المنطقي المسمى بالصدق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لا يستفاد شيء منها الا من جهة الشرع حتى تقع التكررة في سياق النفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل

ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعني انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئاً منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادل الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والاحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله بالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الاول مجزوراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجزور فقط كما

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادل الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والاحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سبباً للتبادل (قوله وشاع ان يرجع الخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضاً سبباً للتبادل (قوله يختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فشكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصل للشرعية وأنت خير بان الظاهر ان يكون هذا وجهاً لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعاً خبراً مبتدأً محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوباً بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والحجب الحيالي (قوله وان من لا يعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضرورى المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجتيه أو الجمع عليه الغير الضرورى فانه لا يكون كفرا خلافا لما يومه كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين كيف تكفر من خالف الاجماع ونحن لا تكفر من رد أصل الاجماع وانما نبذناه ونضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) الجيب هو الحيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع (١٧) وان اريد أنه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعى من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من مسائله بل الحق انها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن ما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فيبان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعية وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافى كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداها لا ينافى كون الكلام أشهر مما عداه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسألة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسألة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالسكالم بالتوحيد والاتصاف باوصاف السكالم فاثبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م — ٣ حواشى العقائد ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه فلها من حيثية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند الحجب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشملة البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضاً قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالسكالم الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان السكالم بعد الوجود هو التوحيد والاتصاف باوصاف السكالم ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

(قوله ما يقال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده ببعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علماً وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه أو من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر واما الزيدية فثلاث واما الامامية فواحدة على ما فصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الاهري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي أ بكار الافكار للأمدى وفي الحاصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الذين) (١٨)

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعنى ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوي بمبحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بمبحث التوحيد وبمبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا بمباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاختصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله اصفاء عقائدهم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة محبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول

الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بدوان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس بمبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان بما قد يعجز عن اجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان تعمم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوعات فاصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه وأشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للدفع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثاً مستقلاً مقابلاً لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منهم ائمه عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيحى عن الشارح لاعتدائه وتدوينه والكلام وهنا في الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة محبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة بما لا يثبت له كما قال (البحر ابدى) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفاً على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلاً له ويحتمل ان يكون معطوفاً على قوله وقرب

(قوله حق دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسماه الرجال مثل السكال لعبد الغني المقدسي وتذهيب السكال للمزي واكمال التذهيب لمغلطاي وتذهيب التذهيب والكاشف للذهبي وتذهيب التذهيب وتقریب التذهيب لابن حجر وغيرها وقد هذا المحشي المحشي الخيالي في هذا الخط ولوقال بدل هذا حق دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سياًخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشعر يؤكل ويدم (قوله فتركناه) (١٩) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتذكير باعتبار لفظ ما
والثأنيث فيما سبق باعتبار
معناه (قوله لاجله) أي
التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته
وجملة أسبابه لكن لا وجه
لهذا لا خيراً أصلاً بعد اعادة
الاحتمالات مما لا ينبغي
(قوله فتفطن) أي في
استخراج الوجه في كون
الوجه هو الاول وامل
ذلك انه لو كان من
موجبات صفاء العقائد
بقي الاستغناء عن تدوين
الفقه بلا وجه بخلاف
ما اذا كان مقابلاً له فانه
حينئذ يكون ناظراً الى
الاستغناء عن تدوين
الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فتفطن وبالحيلة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين قدّم للتخصيص والاحتراز عن الفاء
الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان
الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حقى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن
لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والالودنوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن
حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن
كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا فالعلة هذا
ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له * ومن وجوه
الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان
يفنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفطن
وكادت تدرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها لثلا
ينظمس أثرها (قوله وكثر الفسادي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة
متفرعة على كثرة الوقائع حقى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الوقائع بأنه لرعاية السجع والفتيا
والفتوي بالضم والفتح ما أفتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل محصيل
التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط
للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما أظهرنا ببنائه
خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار بأنه مفتقر في الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها
التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا ترضي بسماحه الاذان الكريمة
ولا ندوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لأصحاب السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى النقا فافهم
(قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أي في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمستغنيين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج
الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخير له ليوافق تأخير في سابق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة
ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره
البيضاوي في سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مفتقر) بالعين المعجمة
ثم الفاء بمعنى المعفو عنه ففيه حذف وإيصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعنى الكثير
أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد بأنه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجئنا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فشمول على المساحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المساحة بخلاف تعريف القوم لفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خير بان هذا التوجيه قريب بما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لمعرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما جعل المرفع بمعنى ماسة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد (٢٠) القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه انتهى والمراد من قوله وقد

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضى تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مساحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المساحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الا أهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً أنه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن المساحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مساحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزءاً منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم وحكم ولو جعل التعريف

جعل الى آخره تأكيده هذا الجمل وأنت خير بان ما ذكره من الابهاء حق لاشبهة فيه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفاً الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح في شرح التلخيص في بيان قوله ويخصر المقصود في ثمانية ابواب ظاهر هذا

الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار (للعلم) حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع ان قول المصنف ويخصر في ثمانية ابواب يستدعى بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ما قيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم أي يقتضى ما اشتهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضى ان معلوماتها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المرفع هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفى عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر وتعمد باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه يجعل الافادة هنا أيضاً بمعنى الاشتمال اذ لا معنى لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناه وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكل وههنا معرفة الكل فينبغي ان يعيد نم حمل الافادة على معنى الاشتمال تكلف وتعمد كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخيالي حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذان فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في افادتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وما سبق منه في الحاشية المتقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا في واد وذلك في واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هناك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقييد ببلدية كما وقع في هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حيثئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن چلي رحمه الله في حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للعلم بمعنى المصلحة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسهه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عنده من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في * قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سمو المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ابراث القدرة على الكلام متحداً في المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجهاً (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهى فتدبر قيل هذا امر محجب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قيل (قال الباري على هذا الشرح) قيل فيه بحث لاننا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكمال والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجهاً) وهذه وجوه خمسة أخرى للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفوى)

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج الى تكلف فحاصل هذا الوجه هو انه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمزيلته في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام اللفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الأجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الكلام في قولهم الكلام في كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه اما هو المعرف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به والالزم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريده عن اللام حال العلمية اذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خبير بان هذا لا يلائم قولهم بان علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الا كبر ويعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المعرف بلام العهد له وضع

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقاً (الرابع) انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس) انه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاماً فرع تسميته كلاماً تسمية للأجزاء باسم الكل تنبيها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسيبه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع والخامس والسادس من قبيل تسمية

تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضماً عاماً يعني ان رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعيين الشخص يجوز ان يكون مفهوماً من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر في العهد الخارجي انتهى (١) وقيل انما يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي ليكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما اذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لكونه مدلوله حينئذ قابلاً للتعين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الكلام موضوع المسئلة) يعني ان الكلام موضوع المسئلة في مسألة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى ان مسألة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فان جزء الجزء لشيء جزء لذلك الشيء (قوله لان الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء الا بدارته سبب لذلك الشيء وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ما هو الدال انما هو الالفاظ الموضوعه بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قبيل تسمية الشيء باسم سببه كما أشار اليه أولاً احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله ان سببية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته في الاخيرين فان الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لازام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حينئذ يكون منقولاً من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولاً) فيه

نظر أما أولاً فلانه يكون هذا الوجه حينئذ بياناً للوجه التسمية بالكلام أولاً مخالفاً لآخواته وأما ثانياً فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم

الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أولاً والالغا اما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي

التي تتعلم بالكلام بل لا بد وان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولاً فاطلق عليه هذا الاسم أولاً مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدماً عليه والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل وأما ثالثاً فلما قيل الاطلاق عليه أولاً يقضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لفا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم وتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لفا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حينئذ في التسمية وعلى الثاني لفا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز قيل هذا الترديد توسيع للدائرة والافلاشك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولاً وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولاً لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ما قاله الكسنتي من ان الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كفوي)

١ قوله يقال كونه أكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع مايتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقتضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة وادارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يغني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يتحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلي * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارة وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه أكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع

ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل بجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا يثنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبني على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع مايتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغفل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتقصيل

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمضى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعا محل تردد فرد به بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع مايتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فجعل قول الشارح مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فانه المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وإن لم يعمد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الأمدى هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يزد هذا القيد لاصح لكلامه وليس كذلك لا مكان ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله لهذا قال وكأنه يريد الخ ولم يحزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الاثناء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة رديفه الآتي أعنى قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية في تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزءاً من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسألة الكلام فانها جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين في الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً فن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين* وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) انما قال معظم خلافاته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقدهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذاً منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة* ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تنفي به العبارة اذ من الفرق

(م — ع حواشي العقائد ثاني) (عصام) المتأخرين ههنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظاً بصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام فذكر كلام القدماء وليس امراً مشتركاً يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل ان التسمية اولا وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء واما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى يخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجي منه (قوله في بعض معتقدهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انهما جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليلية في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض ههنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجي منه ان المراد بخلافهم تبين ان معتقدات الغير تخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه تعليل لجرد ان لها معتقدات تخالف لاعتقاد القدماء فيصح ان يبين في الكلام ان معتقدهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراده قال (البارقي) هو للقدماء لا لكلامهم لثلاثا يرتكب المجاز فتأمل (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالبينين في الكلام لا مطلقة حتي يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي اعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلي هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معني لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معني لعدم من الحكماء. وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعني ان تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقاً مع انه ظاهر الكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الي ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتي يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافة وان كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي تحي جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بيك سوشدازوى) فالعربي اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن بجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبتته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لم تركب الكبيرة والمراد به الوساطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبتته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال

به السنة فتأمل فعلي الاول يكون قوله وكانه خص التعرض الخ جواباً عن هذا المذكور وعلى الثاني جواباً عن مقدر كانه قيل لم خص الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فاجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكانه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لهما افتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق

(بعض)

الناحية هي ما انا عليه واصحابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن

البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدة الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبار ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً ان المؤمن اسم مدح والفاقد لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً. وليس بكافر أيضاً لاقاراره بالشهادتين ولو جرد سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فهكذا سمي هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفاً (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بجمل العربي) بالبلاء الداخلة على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قربا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلي هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيجي) أي في بيان قول المتن والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يعلمون الاعراف ويمانيون الفريقين في الجنة والسعير وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لها المحشي لعدم ثبوتها عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلداً في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً فالاولى ان يقال لانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يدفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجي ان مرتكب الكبيرة الخ) فيه ان ما سيجي ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بان القول بكونه منافقاً يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافر إذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشيء فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لظاهره

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشرىف المرتضى الشيباني أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبار من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالخوارج يسمونهم منافقين وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريفي المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجلس بحس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

الايمان (قوله وحجة واصل) لا وجه لهذا الثقل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معنى كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريفي المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي الباقري والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال هنا العزلة عن الايمان لا العزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في الفاموس (كفوي)

(قوله عن كتاب الفرر) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب (٢٨) العاصي) هذا وجه لتسميتهم أنفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

عنه وجه لتسميتهم أنفسهم اصحاب التوحيد قال (البارقي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقدح به تعالى صفة لم يكن أمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلافها كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون أفعال المخلوقات بخلافهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك يتنافى توحيدهم ويبطله ورد بانهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين)

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الفرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض والظف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف والظف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الإمامة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلاح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما أنهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم أنهم توغولوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبت والتعلق والتشبت بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبهم وسفالتها في الفلحفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجد الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الآن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولاقرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجري في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للأمر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا

(ولا)

انه تخفيف الياء قرية من قرى شستر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ)

يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لسكلا النفيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه أن المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو أنه لا ينحصر العقاب في النار فلا وجه للعجزم بالعقاب بالنار والتفسير في النار غير ظاهر وهنا إذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني إيماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله أنه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع أن الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علماً لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وإن كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والافنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا أن يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكأنه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير أن لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداها والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم أن لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع انهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ومنع المناقاة (قوله الاخذ) بالمعنى المبني للمفعول (قوله وفعلها) أي فعل البهت بمعنى الاخذ بغتة والبهت بمعنى التخدير (قوله يقال قد أطال الشيخ) قال (صلاح الدين) وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث فخره الى البهت لانه لو قال في جوابه يقول الرب

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بثواب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثاباً والافهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والخيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لان للعبد اختياراً تاماً على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

الابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل لهمهم الى الحق لم يرد عليه الا لزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة فلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حججهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء اما أولاً فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفیان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلا من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الابداد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص فتأمل * وأما ما قيل من ان للجبائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتنك صغيراً لفاتنك المنذات الدنيوية والاخرية جميعاً لاني كنت اعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشي عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله قبل لا يلزم الخ) قائله الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون اصلح بي = في كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في انه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحيائي ظاهر غاية الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فرعاية مصاحبة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والعلوم انه استعمال كلام الحكميم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكميم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكميم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب الجبائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن مانا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سبباً لكفرهما فاعلم عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سائمة ثم أبوا قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله اسكفر أبويه) هذا

لا يتشبه فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كافراً فإذا يقول الجبائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصاحبه (٣) نسله أحياءهم أي أحياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احيائهم الى اب كبر الصغير المذكور أصلح في

فيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وأما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحيائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولاً فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجباً على الحيائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اوله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاءه فرعاية مصاحبة كثيرين ذات الاصلح له ولا تلحق فيها ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سبباً وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق

(الاسفرائيني) دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصاحية بغیر ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالأصلح لكل امانة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يميتهم كلهم قبيل امانته في حال صغره ثم يميته صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوجه وهو رعاية الاصلح لكل بالوجه الذي ذكرناه

(١) لان اسم القائل ولي الدين بمعنى ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)
(٢) حيث قال وأما الكفار حكماً كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهى (منه)
(٣) هذه العبارة الى آخر القول طبق الاصل ومعناها غير ظاهر

(قوله لأنه بعد تسميتهم) وفيه ان أبا منصور الماثريدي تلميذ أبي نصر المياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تلميذهم الله تعالى مقدم على أبي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان يجعل الماثريدي داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سمي الخ فغير مسلم فتم ما قال الشارح في شرح المقاصد وأول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المنتهيين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز الذكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحة تمسكا بقوله عليه السلام ياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

(قوله ان أكرم الحق)

وهو هنا عدم وجوب البهت على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نكأ الله تعالى ان يربنا الحق

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواي لا أنقدر أن أكرم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولافلا يرد تسمية الماثريدي أيضاً بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان يجعل الماثريدي داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني اسكنهما الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل والهلوك في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المشبهين بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثر في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالخالفه له في بعض المسائل (قوله للتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولي والغرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جملة كلام المتأخرين بل لاصحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآليات والرياضيات فسموا المجموع كلاماً فلا مسمحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخاطئين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كنوي)

(قوله مساححة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المساححة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكشفه الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك المعلمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت بما نقلناك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تلك القبيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح في شرح المقاصد بانه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما صدروا (٣٢) بها علم الكلام خاصة كباحث النظر ثم قال ولو سلم انها من

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن

مساححة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطاً في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو هنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لان وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية** واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولانه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبدئية في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجترئ عليه الا فاسق أو متفلسف ياحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لا يفوه به محصل* أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فعني كلامه أن ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلاً فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالعبر الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله نخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدین البادية والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة الممنوع عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكر والتزام ذلك في حق القدماء مما لا يصح (٣٣) عليه الاجترار من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحيره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لا يلزم الخ) أي بكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزأ منه) أي من

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمتنعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لثلاث محتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلاسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا بهمه الاتمينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وحيات شرف العلوم ثلاثة لاتمدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لتترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤبدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التمسك بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م — ٥ حواشي العقائد ثاني) (عصام) الكلام (قوله ولا وجه لتترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندی) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومته لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني أن التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايسة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدین العجائز يدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد وبمجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ما هو الاعم من الشرط والشرط (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خبر بأنه لا يجوز التقليد في باب العقائد فلهم استدلال كما يدل عليه ما سنده تقياً عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهم بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وحسب اتحاد المعتقد لاطريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهى ر (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم صحته وعلى تقدير محتمل المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والاقبياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاول الاستدلال بالحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) الحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود الحدثات على وجود الصانع) الاول الاستدلال بالحدثات لان مبني الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعلم الاستدلال بوجود الحدثات وبأحوالها وانه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود الحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم فلا استدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمى كالسكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو الحدثات نفسها على ما سيأتي وأما أسند الى الوجود تسامحاً اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به تأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

(وحشر)

مفعول كالمعنى لكن الظاهر انه مصدر ميمي فالمعنى لما كان

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعلم الاستدلال الخ) فيه انه لاجابة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال الحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتبني على وجود الاشياء كما لا يخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لا يقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذکر فان ذكر الشيء لا ينافي ما عداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للنفي لا للعني وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود الحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الإشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجهها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضاً ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضاً ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالسكلام) ان أريد أن السكلام سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والاقبياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لان التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لا ينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات إذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الأمة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولا إلى سائر السمعيات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشير اليه بقوله إذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وذلك ينافي حصر مبني الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجيء منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة وصدقه لا يتوقف الا على (٣٥) المعجزة فتأمل (قوله إذ ليس لجميع صفاته

دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السمعيات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة إذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والظاهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساحمة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبني علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها إذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعني الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقي والمعني الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقيق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لا حاجة الى قول المصنف والعلم بها متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقيق العلم معطوفاً على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضي سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالنبه (قوله مساحمة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال أهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعني الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعني الثالث للحق وهو العقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال إذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فتأمل إشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السمعيات فتذكر انتهى (منه)

(قوله والقول باحتمال الخ) قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تبدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعاً فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافاً للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفاً للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالاً أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الالباء الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لالالباء وأما ذكره المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الجيار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الالباء وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكد اذ ليس هو محل التأكد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للمعنى ويحتمل ان يكون قيداً للتفي وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المعجائب فانه يمنع قوله خلافاً للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضاً فالتميز على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جداً فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الأقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد

ان يرجع الى ما الى كليهما (قوله من فتح الباء الخ) هذارد على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول)

(قوله يمنع قوله خلافاً للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لا بعد في ان يعبروا عن انفسهم بأهل الحق وضماً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقاً والآخر مطابقاً ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقاً آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضاً قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضاً انه يجوز ان يكون المعنى أن الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور يفيد الخ (كفوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على المنصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الانفهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ماطابقه الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ماطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء ونفسه نعم يلزمه تفسير حقيقة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقيقة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قولوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الخ لا يخفى انه

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مساححة أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لا فائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لا يخفى فتفطن (قوله قلت

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مساححة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجعل أصلا للواقع في الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي مابه الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية مابه الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المبالغة في ثبوته (الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققة بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فيدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافية لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافية لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجهها لاحكام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيدا أو تقريرا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ماهو لان مابه الشيء هو هو يعنى الكلّي والجزئي والماهية شائعة في الكلّي ومفسر بما يقع في جواب ماهو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة للمعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليرتب عليه انه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصل في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمعقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المقول في جواب ما هو أمراً معقولاً وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق

فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحشي

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالباً على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يحجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم (مشتقة) في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال بمقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر ان وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبها على للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه لتعليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الذين)

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية اعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه ان الاشتقاق بالحاق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله ففي اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ماء بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهزة واصله مائة أي لفظ يحجب به عن مسألة بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال بكيف أخذ بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف (١) والكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال الاخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يحجب به عن السؤال بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحاق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحتج الخيالي بان ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاخصرية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجعل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خير) بان المناسب ان يقول اولا يعد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير) من قبيل عطف العلة على المعلول اي في محته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واطن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماء بالحاق ياء (٣٩) النسبة به والحاق الهمزة ايضاً لان مثل ما اذا

اريد به لفظه كما هنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائية أي لفظ يحاب به عن السؤال بما قبلت الهمزة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه في حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ماهي لكان أقل اعلا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللفظ نظر ولا يوجد له نظير واطن انه منسوب الى لفظ ماء وأصله مائية قبلت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يحاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يحاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بآبائه للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء وآبائه للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لا فائدة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

لما يحاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يحاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يحاب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وناء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله ما به الشيء هو هو الخ) وقال (البهني) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله * ولقد امر على اللثيم يسبن * انتهى فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بآبائه للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متغايران كمفهومي الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ما صدق عليه فالتغاير بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيماً (كفوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله مابه الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاختصية ولعل المراد به الحشى
 شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء
 هي مابه الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قبيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحذف شهر منه على ما حققه الشارح في
 شرح الكشف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعنى ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم
 بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وخملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره
 (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا الحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامى
 وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلزم
 هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب
 وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه
 ان سلب الحرارة عن النار ليس بضرورى او ثبوت الحرارة للنار ليس بمتنع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان
 كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضرورى او سلبها عنه ليس بمتنع وانما سمي امكانا عاما لانه المستعمل عند جمهور العامة
 فانهم يفهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بمتنع وما ليس بمتنع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة الذاتية

عن الطرفين أي الطرف
 المخالف للحكم والموافق
 جميعا كقولنا كل انسان
 كاتب بالامكان الخاص
 ولا شيء من الانسان بكاتب
 (قوله فيه انه يمكن تصور
 الانسان بدون الحيوان
 الناطق) اعتراض على
 الدعوى الضمنية المستفادة
 من قوله بخلاف مثل

الاثنينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالعنى ما يتحد معه الشيء
 وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحیوان الناطق
 للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور
 المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجمل
 فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر
 عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المناهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق
 والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى
 على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة
 يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
 بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وهي ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدونه أو ان
 تصور الحيوان الناطق مالا يمكن تصور الانسان بدونه وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان
 الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد انما هو التصور
 على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور
 الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصويره وأيضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير
 ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان
 من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله السكستى قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي
 الحقيقى دون نقائص الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصور به الوجه وفيه ان المراد بالتصور
 ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره الحشى الخيالي ولو سلم فالحیوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غاية انه بالاجمال
 كما قاله الحشى القزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان
 من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان
 من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره الحشى السكستى

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان واجبا لها ليسا بضروريين فهما متحدان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمي خاصيا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو مالميس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى مالميس بواجب ولا بمتنع والممكن ان لا يكون وهو مالميس بمتنع ان لا يكون واقعا على المتنع وعلى مالميس بواجب ولا بمتنع فكان وقوعه في حالتيه على مالميس بواجب ولا بمتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوقة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينفع لدفع الخ) هذا رد على الحياي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معني الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض مالميس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورهما بدونه فان البيان لا يشمله فتدبر (قوله كذلك) أي اخطارا يعنى انه يجب حمل قوله ما يمكن تصور الانسان (٤١) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

اخطارا بدون تصور
اخطارا حينئذ يدخل
الذاتي واللازم البين فيه
فأتمل (قوله مطلقا) أي
سواء كان محمولا او لا (قوله
يستفاد منه ان العرضي الخ)
أي يستفاد من قوله فانه
من العوارض على تقدير
رجع الضمير الى ما يمكن
تصور الانسان بدونه وفيه أن
الاستفادة على وجه التعريف

يختص البيان ببعض مالميس بماهية وعلى الثاني يعنى كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصويره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه مابل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورهما كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطارا للشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي

(م - ٦ حواشي العقائد ثاني) (عصام) الجامع المانع بمنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لا تضرب دخول الذاتي فلا يجه قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحبوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعنى ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورهما مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينفع لدفع الخروج) أي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجها بانه يمكن تصور الماهية الخ يعنى انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور اللازم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ما قيل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه النفع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق النفع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفوي)

(قوله ولا ينفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ لعل عدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا لعل لمقدر اعني قولنا انما قلنا واعتبار التشخيص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من التشخيص المركب من الماهية والتشخيص فتساح لظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخيصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور التشخيص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعة فبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فيحتمل يحصل بينهما التغاير لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الحاشي الاشاعة وممن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشئ) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمات وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايين فهلم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخيص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخيص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخيص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخيص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخيص والمشهور انها نفس الشخص المركب من التشخيص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعة ايضا والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتبيين فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود

ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الوجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين) (قوله كما في المتضايين)

(من)

فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول

الاهم الا ان يقال انه تنظير لا تمثيل فافهم (قوله في العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضوعين بمعنى العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضوعين بمعنى العروض يحمل التشخيص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخيص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخيص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخيصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يتجه ما قيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يتدفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم ايضا فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالف السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله علي من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشي أعرف من الوجود وعولوا على الاستقرار اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله يمنع الترادف أي بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفمل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لا يجبه هذا لو حمل الحقيقة على معني الماهية فان الماهية محتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلّي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلّي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتي يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قواها الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغواً اذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاداً خذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التغير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير الباين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي انصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد انصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يحمل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغواً وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع وانصافه بالعنوان وان لا يعتقده في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المنع من لم يعتقد انصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلامدخله في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احدهما في عقد الوضع والاخرى في عدم الحمل لانه ان اخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجودا وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري متمتع وكل متمتع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقية ولا خارجية كما صرح به في شرح الشمسية وقرره هذا المحشى في حاشيته عليه فينبذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لامدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كلامدخله في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا المتمتع متمتع وامثالهما فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضى وجوده واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللعوية تقتضى الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) فيكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلا يتحد الموضوع والحمول فلا

يكون لغوا وانت خير بان يكون لغوا وانت خير بان هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ما ذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله ما نعتقه يحتمل وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد ان ما نعتقه) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقه حقائق الاشياء فانه توجيهه سمح كما لا يخفى ولك ان تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنابل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا الجمل

ان يراد به ما نعتقه بحسب بادي الرأي وما نعتقه بحسب تدقيق النظر وما نعتقه بحسبها جميعاً (قوله فلا يكون) (وتوهم) التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقه معاشرة العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مربة في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقه حقائق الاشياء والى تحليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقه حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فينبذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عدّه جواباً آخر من عند نفسه لكان اولي (قوله المكتسبة بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكتسبة بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة للسماء بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كفى عن تلك الاحكام المتكثرة جداً بهذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كفوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ماذ كره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وتانيهما قوله ولك ان تتكلف الخ والمراد بالاشارة ماذ كره بقوله فلا يكون التعبير الي آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة مما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جملة عنوان الموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ما أشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ماذ كره ههنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانيها يجعل الكلام مختصاً برد القندية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٥) امر كلي شامل له ولغيره وهو

ما جعل موضوعه ومحموله
مكرراً بحسب العبارة
واريد بموضوعه ماصدق
هو عليه بحسب الاعتقاد
فقط وبأثبت المحمول له
اثباته بحسب نفس الامر
وان قوله ربما يحتاج الى
البيان في معرض التعليل
لقوله وهذا كلام مفيد
ومعناه ان هذا النوع

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثلثها على أول جوابيه فلا تغفل عن الآتي التي تنتثر من الفواض المكشاة لجل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لاسكترتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فمليك الجمع بأن تنظر بمحدة البصرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجاً الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجاً الى البيان أصلاً ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتاج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا بمحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نعتقه حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغيرين أو بتقييد المحمول بوصف مخصص فتدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر الكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فمحتاج الى الدليل لقيام العدم بانتفاء لذات وتلك الصفة معاً اعني وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا مما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون موجوداً أو معدوماً واما ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونمنع الملازمة مستنداً بانها انما تتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معاً كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومتبعوه من محققى الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محي الدين العربى فى الفتوحات وقال ان الدليل الذى ينفي بقاء الاعراض يجري فى نفي الجواهر (قوله ولبعض أرباب الحواشى الخ) يريد به الرد على المحشى الخيالى ومن تبعه كمال الدين بن أبى شريف القدسي فانه تبعه فى أكثر ما فى حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعنى قولنا حقائق الاشياء نابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينفي استدلالم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نحزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تمليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) اشهر) يرد عليه ما ذكره المحشى الخيالى فيما نقل عنه من ان البناء

على ما لم يذكر فى الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فانه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشتهر حتى بنى عليه النفي فى قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وأيضاً لا فائدة فى نفي ذلك التأويل فى هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * انا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نفياً لتأويل اشهر فى أنحاء المسند والمسندي وهوان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة بالثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشى هنا خيالات وأوهام قادها من تبعه فى تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة لخصائص الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

(قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) فى (وما) نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل (١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) فى (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبيه الوجود فى احاد الزمانين بما فى الآخر لا ينافى نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قادها) أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاهوام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشى البحر ابادي فانه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشى صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الاتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهم لايان حقيقتهم كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيقتهم يشمل جمع المتنافين (قوله وبناء الجواب عليه) بقى ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير معتبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك اشارة الى جواب آخر تحقيقى بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقياً ومرضياً عنده فان منبأه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهو ولا بد من

(١) اشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بان العلم إنما ذكرهنا تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ليست له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتمحل حينئذ (قوله تمحل) مخبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولعله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحيثية الاولى لا بالاخري وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المستهامة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح ونسميه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتياج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيهها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الإشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق بتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم آخر الشارح تحقيقه الى هناك لثلا يقع الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة ههنا إنما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك لا اكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كفوي)

(قوله مثله) أي مثل التمسح (قوله أو لأنها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لأنها لطافة كلاً لا يخفى وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحشي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن أن يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله إن يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلأنه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهامتحقق وأما ثانياً فلأنه إن أريد القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض السكاملين كالانبياء عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قيل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وإن أريد القطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من المعنى بعيد عن

عبار المحشي القزويني جداً ولولم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورهما تفصيلاً) فيه أنه إن أريد أنه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع إذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالعالم بالحقائق والفرق تحكم وإن أريد أنه لا يستدعي معطافاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في العدول

مسله ما يمكن أن يقال أن التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لأنها راجعة إلى قوله حقائق الأشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورهما تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بالجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع أنه إن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته وإن أريد به العلم بها ولو أجمالاً فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال أن ثبوت السكامل أيضاً غير معلوم ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فتدريج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لامحالة إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لإرادة الجنس لا موحية إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وإن صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لسكان فيها لطافة ولا يرد أن كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق أن الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان لتسكن التوسل بذلك

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب مما قال محمد الشريف متبادر مستدل بأنه إذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه أن العلم بمضمون (أي) الخبر واقع خصوصاً إذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فإن تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لأنه أنفع) لإفادته تحقق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدريج في قول الشارح) فيه أن اندراجها في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً معترفاً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير إلى أن قوله رداً مفعول به لقوله إن المراد الجنس وهذا هو الأقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال المحشي عوض الدين ويحتمل أن يكون مفعولاً له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جعله تعليلاً لقال المذكور في المتن وإن كان أبعد أقرب من جعله تعليلاً لقول الشارح أن المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله إذ الرد لا يوجب) لتحقيق الرد في ضمن إرادة الجميع أيضاً بطريق الأولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وإن صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لأنه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من أن اللا أدوية لا يشكرون تصورهما إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً أراجماً إلى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحنفى) أي المستقصى (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل سموها الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعها (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ما قاله الطورسون يلزم بناء على البدهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان فمن (٤٩) قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام

وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله إشارة الى أنه اذا لم يحز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يحز ارادته هنا أيضاً لذلك ويحتمل ان يكون إشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان حاصل ما يقال هو ان تخصيص انكارهم حقائق الاشياء بالذكر يوم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد

الى معرفة ما هو المقصود الا هم لانه لاتنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيد بناء على ان الحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الحنفى بتفسيره هذا وينقدح منه انه ينفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس بالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبدأ في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافاً للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لفهم بحقائق الاشياء بل يقولون مامن قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتمائمها في القوة فالظاهر أن تحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالظاهر بالنظر اليها قيل سموها عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموها عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلاً فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لا آخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيها وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يحد السكر في فقه مرأ ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى

(م - ٧ حواشي العقائد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر انه هنا أيضاً محمول على ذلك مع انهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نفيًا أو اثباتًا ولا يخفى ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايسة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن السكل خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من تمة ما قبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الغور عليه بمنزلة الغور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيحي (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه لا يراد هذا السؤال والجواب بعد ما قال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعني قولهم يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد اقولين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حينئذ اعتراضاً اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يزيدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا يثبت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا يثبت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله ويزعم انه شك) مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالباطل ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلاً مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللأدرية مع ضمنية ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم ايجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيحي من الشارح حيث قال قلنا غلط الحس في البعض الخ وأما ثالثاً فلان منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة ثابت ولا شك في ايجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فتبقى اصالة العدم فرجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض و اشارة الى عدم ايجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيته ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفاسطاف ومضناه غم الغلط والحكمة المموهة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وأمثالهم طريقة اللاأدرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد الحقين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنفى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لا في رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبهة يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلماتهم فالصواب ان لا يتشغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يعذبوا حتى يعرفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبدهييات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينفع في دفع اليراد المذكور (٥١) بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى

قوله والزاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل للمتقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند ارباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلوة اما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللياقة والسكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا التكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان بوجوب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببدهاذه العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

بالضرورة) قيل الضرورة ههنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البدهاذه بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه ينافي ما ذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم وما سيحج منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لانه منشؤه ودعوى اللاأدرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لا يوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لا ثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً حقيقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به منتهى فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من العيان أو البيان (قوله لا يكون باطلا) لهم ان يمنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تفذيتهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن في صحته) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كنفوي)

(قوله لانه غير داخل في العيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان أبواب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الازامي) لابد ههنا من أمرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الازامي موجبا للخصم الازام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيحي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الازامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الازامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يتحقق) (٥٢) تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب السكلي ليطهر

لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزما) فائدة الدليل الازامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيحي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما ما يلزمهم وان عدم قبول الازام منهم محض مكابرة رست فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الازامي لا ينافي ما سيحي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الازامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضا كما يفيد الازام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فقابله بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا يتحقق ان قوله الزما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد المجلس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع التقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره

لزوم الايجاب الجزئي
أعني ثبوت جنس الاشياء
لعدم تحققه (قوله فلا يتجه
الح) اذ ميناه رجوع
الضمير الى الاشياء بمعنى
جميع الاشياء (قوله ثبوتها)
أي ثبوت الاشياء بمعنى
ثبوت كل واحد منها
(قوله لا يستلزم ثبوته)
أي ثبوت جميع آحاده
(قوله بناء على ان انتفاء
النفي يستلزم الثبوت) بينه
الفروقي بانه اذا انتفى نفي
جميع الاشياء لزم ان
لا يتصف بعض الاشياء
بصفة النفي فلم يكن بعض

الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في)
أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق
النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة
من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما
ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله
بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع التقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء
بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حق النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك
النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع التقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما
وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاءه يستلزم الثبوت كما مر كفوى

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالتزام وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالتزام بل يقولون بتحقيق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن ابن تيسر الالتزام لهم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالتزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالتزام على العنادية والعندية) ان أريد انه ذكر فيه انه يتم الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير المذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انها يشتركان في التناقض والاشراك في التناقض غير الاشراك في الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتاتين وان أريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقة تهازيمهم انها أو هام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

المقاصد قال لقره چه
أحمد بل الحق مع ما ذكره
في هذا الشرح لان الدليل
الالزامي المذكور انما
يثبت نفس الحقائق لاثبوتها

في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تسكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والاثبات النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالتزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو انما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازميتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالتزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذاتها لاثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلم ان يقولوا لاثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا لثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا لثبوته للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالتزام عليهم ولعل لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا مما ألهته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالتزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالتزام ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالتزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللا أدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدرية فيبعد كل البعد فتدبر كفى

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا ينافي الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبية (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره هذه الاقوال عند قوله والزما كما لا يخفى (قوله ويكون الشكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالقائه جواباً لما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطلاً من مذهبي أخوهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليتهم بمنحى أقرينهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الازامي أراد أن يبين ههنا بطلان مذهب الأدرية بردهما تمسكوا به ليم الرده على الثلاثة جميعاً والله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الازامي ثم أشار الى رد الأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذ مال ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلاً تاماً للأدرية بلا ضمية

ان ما لا دليل على شيء منهما يجب التوقف والشك فيهما (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل الأدرية بلا ضمية (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوتها وانتفاءه (قوله ودليل ان الاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله مما لا ينافي يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وابطاله

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل الا ادرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل عدم دليل ان الاشياء ثبوتاً تابعاً للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهيم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بمثال هذه الشهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم الثبوت فيها يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وتنبية له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة ان يعنى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كي علم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من الا ادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الشكل مشكوكاً كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشوراً لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفر اوي الحلو مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لان لها ثبوتاً تابعاً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

ههنا لانه لا ينافي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء) (والبديهي) على زعم الناس (قال (المتلازماه) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً ينافي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الشكل مشكوكاً عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الشكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الشكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من الا ادرية أي ومن البين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكشوراً (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط وهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بأن رأي الناس زعم منهم ينافي مذهبهم فانه لما كان الشكل ثبوتاً تابعاً للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقاً مخصوصاً لا يتصوره الشاك والحكم بان الشكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كفوى)

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسنى والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على الحشئ الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تعني بمعنى اليقين متعدياً الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيحيى من الحشئ الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الاجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لثلا يمل الا كثر لا سيما اذا كان في غاية العناء احالة على المقايسة لواسع العطن (قوله العطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلية في البديهيات اذ القياس الحقي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواقى { ٥٥ } من التجريبات والمتواترات واحكام

الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلية في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيه مدخل سواء احتيج في الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولاً واما الوجدانيات فلم يتعرض لها لانها لا تنفع لها في العلوم ولا تكون

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العناء * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانها أظهرهما فارتفع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الخلو وجدان مر ويصبيه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد الخالفين غلط فلا امان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتندرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في احدهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبين أو احدهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجمله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الاحول تكلفاً فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال { القزويني } { ٣ } وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احوال قال له أعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيها اعطيك قال الاستاذ اطني أحدها وأعط الآخر فأطفا ما هو الثابت في نفسه فانطفاً الاثنان عنده جميعاً فتمعجب وتخير { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالاف لان الطرفين لا يتخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالاف وعدمه هكذا قال القزويني

(١) وانت خبير بانه لا يرد عليه اه كفوي { ٢ } وهي المسماة بقضايا قياساتها معها { منه } { ٣ } وفي نسخة البردعي

(قوله وليس ههنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والسكرام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيته بل نفيت المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظرية لا للجزم بالحقية فاذا انتفى مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يتحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شعجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر. والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متنتية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى (٥٦)

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً بوجوده كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيت انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكن في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحاً وجلاءً بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحدهم خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قائله طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرية مناقاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتي بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والالوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية (ولي الدين) { بعض }

{ قوله لانه يمنع الالتزام } فلا يرد ما ذكره { الطورسون زاده } من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون ههنا سبب عام لغلط عام وان يقولوا ان القول بأن بديهية العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول السكرام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهيّاً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره السكستي * ان قلت قديمكم بانتفاء اسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والسكرام في الثاني لافي الاول ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظرية يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي للمناقاة للجزم بالحقية فتسدر (قوله عند غير الادرية) يدل على ان العندية كالعنادية تشكر الحقائق انفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان العندية لا تشكر نفس الحقائق بل تشكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي انتفاء اليقيني على مذهب التعدية بحث بعلم بالتأمل (قوله وفيه أنه الخ) وانت خبير بأن الظن مطلقاً لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا ينفي ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلاماً ربكاً ولذا جعل الألدرية الشاكون أمثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافيهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي أن لهم معلوماً تصديقاً غير يقيني وقد ذكر أنفاً أنه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير الألدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق أن المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لأن يثبت به مجهول (قوله أنه غير مجوز) قال الحشي البحر آبادي قيل عليه أن التعذيب بالنار غير جائز للخلق وإنما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكابة (٥٧) والشكال كذا في شرح المشكاة في

باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير في اللوطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حكى أن ابا حنيفة رحمه الله امر بالبقاء سوفسطائي في النار فالتى فاخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتاب ورجع عن

بعض ما نفيت فصوابه ليس الا خيالاً ووهماً كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالاً ووهماً عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان الألدرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهم جراً ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه أنه يكفي للآثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظناً كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعاً حتى يرد أنه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفاً أي محب الحكمة) الا وجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل أو النظر المنفرع عليهما عقبه بآثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى آثبات السبيين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بالحقائق الاشياء وإنما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م - ٨ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدأ وهو قوله واطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهمة يأتي عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الاموهمة) من موهة الشيء اذا ظلمته بالفضة أو الذهب ونحوه نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه بآثبات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آثبات العلم مع أنه ليس كذلك فلا بد من مجرد ما عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولو قري باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد* بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآثبات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآر في صدد الآثبات والتعقيب بشئ آخر فلما أثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالمذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحتمية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما أثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك ببيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المنفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قدبر (كفوي)

(قوله مع ان المراد الخ) ولا يخفى عليك انه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من انه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهلك فارجع ثمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على الحشي الخيالي حيث قال لكن عدده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجي ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة انساناً كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الافاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا الحشي مبني على
مذهب المتكلمين

(قوله عوده الى العلم)
وكذا الى التحقق أو الى
الثبوت { قوله لان النور
صفة الخ } وليس يعلم فلوم
يذكر قوله لمن قامت هي

كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب يجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(تفسير)

به لدخل في التعريف فينتقض { قوله وكذا كل صفة }

أي وكالتور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلى بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها { قوله لا لمن قامت هي به } بل بغيره { قوله ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه } فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرج له ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالمبصرات والسمع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس يخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقا للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فاخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات العجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيداً لاسباب العلم كما سيجوزه فلا يلغو فتأمل (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على الثانيهما على الاصطلاح ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحة) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مهمب يشمل الشارح سيف الدين الابهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شراح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بأنه اخص بتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات المعجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله لمن قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج للتعريف بمحمل الباء بمعنى السبب المفضي وهذا يخالف ما سيأتي منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول اعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحل به العقدة

واعتماد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بأنه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بأنه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعلم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة والثانية صفة توجب تميز الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينفي ما استفاده من كلام الشارح ههنا لجواز ان يكون مبنيّاً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يتسكك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل ههنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورية صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آباي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها للترجيح ولك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست معلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشعلها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر ويوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشعل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال وبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لا يحمّل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبية على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا نقائص لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

عرفت ومن وجوه
الترجيح ان الاول لم
يحفظ عن الانتقاص بغير
اليقينية كما عرفت وقد
حفظ الثاني عنه وأما حمل
التجلى على الانكشاف
التام فع كونه محلاً للعلم

(وهو)

على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزماً للانتقاص

بمخرج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالنفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحمّل النقيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاب تحمل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آباي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الایجاد والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محجوج الى ارتكاب التجاوز في اطلاقه على المعنى بان يحمل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات لانفس المدركة فيرسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العضدية واثباته على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسر الخ (كفوي)

(قوله ويكفي في صحة الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين نقيض التصديق والتصور واما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الخ) الظاهر وهو شمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذ لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا نقائص لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل * أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان مبناه على تفسير النقيضين بالمتماعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات واما اذا فسرنا بالمتماعين لذاتهما فكان له نقيض فقولهم لا نقائص للتصورات بما لا ثبت له قال الشريف في الحواشي المضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواء فيوجد في التصورات أيضاً كفهومي الفرس والافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازياً) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضدية ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الأطراف الى الذات تقييداً إجبارياً أو سلبياً ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقال بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموماً اليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الخ) يعني انه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات نقائص فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا نقائص للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المانع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لا نقائص للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور الا انسان لكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الخ) اشارة الى الجواب عما يكاد ان يتوهم هنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور واما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفاً قد كرر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر المضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الباء صيغة اسم الفاعل (قوله لا يناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفاً بمعناه ولم يكن اطلاقه موهاً ما لا يستحيل في حقه فعندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات انتهى فمن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه ما يشبع ويغني من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضي ان لا يكون الخ) وهذا يقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولانه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجههما كما قيل أيضاً* أقول فيه بحث أما أولاً فلان هذا الاقتضاء مبنى على ما حققه الشريف في كتبه من ان التميز في التصور هو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ما قيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتيميز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضاً هو الصورة والنفي (٦٢) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الايجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون النفي والاثبات وكذا التصور على ما ذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما في الحذف وإما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التميز

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لملها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لملها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزاً كما يجعله متميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجههما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التميز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك أن يجعله قيداً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لثلاث ينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

فيكون المعنى ان ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا)

الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجيه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدري والنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجاوز وقوع الطرف المخالف له بدله (قوله وانه يتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه يتجه عليه انه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملاً لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتي (قوله الى دقة) من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراعه أولاً ثم راعى الافضلية والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه) الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فانا لسنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قبيل اعطيتك لا عن شيء فعلى هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم المتعلقة الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على الحشوي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيأتي تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يوهمه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام للتعليل ينتج نقض المدعى

وان كان صلة الثبوت لا يتم التقريب اذ مجرد كونه ثابتاً لذاته لا يستلزم ان لا سبب لعلمه تعالى وان اريد انه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب كان مصادرة على المطلوب اللهم الا ان يقال المراد هو الاول وكون ذاته تعالى علة لعلمه لا يستلزم اطلاق السبب عليه والكلام انما هو في اطلاق السبب قدبر (قوله نعم في كون

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا انكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينبغي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتمة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا * وفيه بحث لان

علمه تعالى الخ) فحينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جوابا عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لا انكشاف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لا انكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يراد هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم الخلق كونها اسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سبباً لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارها أيضاً (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفوى)

(قوله والا لم تحصر) أي وان لم يرد بالاسباب ما يعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتمدة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يعتد بها) فانهم كثيراً ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي وليكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صرح جعل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملاً وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خبير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكره بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت ان الشارح لم يجعل

العلم شاملاً لغير اليقيني بل قال يترآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التعجلى على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر وانتهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سبباً للعلم كالامر وانتهي فانهما يوجبان العلم فانهما اذا صدرتا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب وانتهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور مناه مفرداً كان أو مركباً فهو من اسباب العلم * وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست بنفسه ولا جزؤه فهي خارجه عنه ومع ذلك ما هو

العلم شاملاً لغير اليقيني بل قال يترآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التعجلى على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر وانتهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سبباً

للعلم كالامر وانتهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرتا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والتصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيجيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم بمدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيجيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجه عنه) فلا يصح عداه من غير الخارج * أقول هذا مبني على جعل من من قوله من الخارج للتبعض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء حينئذ لا يتوجه ما ذكره برمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقريئة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحلي وأكثر الصوفية وأما عند محقق المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره كذا في الصحائف وفي الأربعين للإمام الرازي (قوله ويحد معها إلى قوله بالاعتبار) ينبغي أن يكون زائداً (قوله إلا أن يجعل إلى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لأن السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع أن المحققين قد اتفقوا على أن المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرتسمة فيها لأنها المدركة للأشياء إلا أن إدراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها انتهى وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا أن محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالنأمل (قوله ولعله إلى آخره) راجع إلى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (إولى الدين)

(قوله لا يسمى آلة)

فجعل الحواس آلة ليس

في محزه وفيه أنه لا بأس

بأن يسمى آلة بالنسبة

إلى بعض أفعال ذلك الشيء

نعم الآلة هي الواسطة بين

الفاعل ومنفعله في وصول

أثره إليه والحواس بالنسبة

إلى الإدراك ليست كذلك

إذ الإدراك ليس من قبيل

الأفعال فإما أن يصار إلى

الشبه والمجاز أو إلى أن

الإدراك فعل من الأفعال

وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة وإن كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والإدراكات ما يغير النفس بالاعتبار ويحد معها بالذات لأن قوة الشيء لا يجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعة بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله وإلا فالعقل يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة إلا أن يجعل السابق تجوزاً فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول أن قرينة المجاز أما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الأولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الأولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى إذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر أن العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس * ومما يقضي منه العجب ما قيل فإن قيل الخبر الصادق إنما هو

(م - ٩ حواشي العقائد ثاني) (عصام)

والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله

فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك

لأن الأصل أن الشيء يتوجه إلى القيد الأخير قيل معنى قوله وإلا فالعقل وإن لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وباقتفاء مع انتفاء المغايرة والاحتمال الأول لا احتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لا احتمال كونه عينها وأنت خير بما فيه

فتأمل (قوله أن يترك وصف الآلة بغير المدرك) بأن يقال فإن كان آلة فالحواس وإلا فالعقل (قوله يوجب أن تكون الحواس

مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) بجمل الإضافة من قبيل إضافة المسبب إلى السبب (قوله فتأمل) يجوز

أن يكون إشارة إلى أن قوله وإدراك العقل يأتي عن جعل إدراك الحواس تجوزاً إذ لا يكون حينئذ على نسقه أو إلى أن جعل

العقل مدركاً أيضاً يحتاج إلى التجوز إذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مررت إليه الإشارة أو إلى توجيه آخر كأن يقال

أشارني الموضعين إلى المذهبين (قوله الأولى أن يقول الخ) بل الأولى أن يقول أن أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات

سبباً بهذا المعنى لذل تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المقتضي بناء

على أنه ليس للعلم سبب مؤثر فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله يخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولى الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث انه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتم بما ذكره هذا المحشي الا انه لما كان مدار سببته صدقه أسند سببته الى صدقه والظاهر ان المحشي قد غفل عنه (قوله اذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شقاً رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من انه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب ان مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الاسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد انه منع حصر الاسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق رابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من ان حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من ان ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالاعراض عن التدقيقات ووجه (٦٦) الرد ان مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيها

ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بمهم والاقتصار على المهم امر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريكات قلم الناسخ (قوله ان أريد كذا الخ) أي ان أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقاً قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقاً رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعاً لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

(اقتصروا) المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وان أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضي (قوله الخ) (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة ويشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر تحكم والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر تحكم ووجه الرد ان الحواس تستغني عن العقل لتحقيقها في غير ذوى العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم واما ما قاله ذلك الذاكر من ان الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سبباً للعلم بالمبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاث يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق ان الاعمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أعم وحاصله ان المقصود الاهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية اما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني وبوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً لاسكل الا انهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما اما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

الثالث وبوجه الاختصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وإن يقال) عطف على قوله أن يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق أن الأهمية على هذا بالنظر إلى مقام الرد لانكار العلم بمقتضى الأشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الأسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لأن بعضها) كنبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وإن لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق أن يطوى السك) ولعل المراد بالسكر هو اختيار الشق المجاب والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات والتثبت بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن أن يقال وإن يقال يعني أنه لا حاجة إلى ارتكاب هذه التكلفات فإنه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الأخير وبيان الانحصار بأرجاع ما عدا الثلاثة

إلى العقل بحمله من وجوه اقتصرنا على الثلاثة لأن ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع السك ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وإن يقال لما كان انكار العلم بمقتضى الأشياء ينفي سببية الحس والعقل فإن علمه فيها هو آمن عن الخطأ من البدهييات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتها بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بحمل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة إليهما كالأدب ضم إليهما وحصر السبب فيها مبالغ في سببيتها بتزويل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة إليها منزلة العدم وإنما قال معظم المعلومات الدينية لأن بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وإن لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى السك بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو أن الأسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فإنه بعد استعمال البصر ثلاثي وجا خض يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بضوئه وبعد استعمال العقل يحصل العلم إلا أن له استعمالاً مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الأحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه إلى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مرتبة دفعة فإن الله تعالى يخاق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الأسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضاً وأما التجربة فليست إلا تكرار الحس (قوله فالحواس

الأحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها) أي باستعمال هذه الأشياء أعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مرتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كنوحيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للبصار وكإيصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم وإيصال الخاطلة الرطوبية للعابية بالمطعم إلى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالمعوسات وههنا نظر إذ السائل بصدد نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه الأهم إلا أن يقال إن السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضاً فتأمل (قوله فليست إلا تكرار الحس) فهي داخل في الحواس وفي هذا الحصر نظر إذ لا بد في إفادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو أنه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً أو أكثرها إلا أن يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب إلى الحس والمنسوب إلى العقل إنما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما سرت الإشارة إليه (كفوي)

(ولي الدين)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بعد قوله ليست ضرورية

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضاً لانتقض الحصر في الخمس بغير السليمة (قوله كأنه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول وامل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لا ينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) السكون تامة وقوله بمكان حال أي وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضرورى لا ناقصة وبمعان فصلت خبر لها كما هو المتبادر والا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الخمس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرباطي) أي لا الوجود المحمولى وما لم يعلم هو الثاني

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلقاً لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصراح وجود ثلاثي يشق منه الحساس حتي اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس خمس الشئ وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهرى في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما فعل والظاهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع * وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لنجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتي أثبتته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرى المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أمحابه وهو خبر الآحاد * على انه لو كان بما لا يتم بحسب الشرع للمأوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا * وفيه أن أخبار الشرع

لا الاول (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادر مختاراً على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

(كثرت)

تجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف

بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فالمقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف وانه حال في البدن المادي ولا شئ من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال في البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع خلول المجرى

في المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لا يدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لا تدرك الى آخره) فيه انه لا يلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطلان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وأيضاً لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محلها فيحتاج الى تقدير امثل كما سيصرح به هذا المحشى في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالاول قال (الكسبي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه (٦٩) الجلدة المفروشة في مقعرها شرط

في ادراك الصوت القائم بهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك أولاً ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه أو بعده انتهى وقد يقال يرد على كلا القولين ان لو فرضنا بيتاً لافرجة له أصلاً لم يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع الصوت في خارجه من في داخله وكذا في عكسه ولا وصول هواء فيه لا إلى الصماخ ولا الى ما مجاوره وأيضاً نقل عن بعض

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يتفجع به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيب بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي انسب بالذاتة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس* والصماخ خرق في الاذن وبالسین لغة كذا في الصماخ وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكاً في النفس عند ذلك مدركاً بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا الحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدتين الناتنتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزاً لها عن قوة أخرى أودعت في هذا الحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان)

الحكماء انه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعاً في هاتين الصورتين ولو سلم فكانهم لم يلتفتوا الى ما هو محتمل الوجود هذا (قوله مدركاً بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكاً في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقة لبيانيتها فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالهما بما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفو)

(ولي الدين)

(قوله كذا قيل) قائله الحسي الحياي (قوله وأجيب الى آخره) المجيب هو الحسي الحياي

(قوله فيه اشارة الى انها الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبين المذكورين تتلاقيان ثم تنقطعان فيحدث هناك هيئة دالين محذب كل منهما متصل بمحذب الآخر كما اختاره جالينوس أو تنقطعان بدون الانقطاع فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول هنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعميق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أوما اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاقى هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقى قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تقاطعان فتتأديان فسقط ماقال (قول أحمد) الاشارة بمنوعة فان التلاقى يحصل عند التقاطع أيضاً ومقال (الكستلي) اختيار الشارح هذه العبارة بتنظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا تدرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحقاء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الاين الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

سواء عدت من الاعراض النسبية أو لا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا انهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين

فيه اشارة الى انها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تقاطعان فتتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي واعتراض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدين فالاولي في الزائدة الناقصة وانما أوقفه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلمة كالطلبة تؤلول في وسط الثدي والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالسكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالسكون الغير القار وهو الحركة (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة هنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله تؤلول) التؤلول بضم التاء المثناة حلة الثدي كما في القاموس (١) أو رأس الثدي كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذى الرائحة أولاً ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف للخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول يتكيف الاعوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذى الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذى الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفوى)

(١) الحلمة تؤلول في وسط الثدي التؤلول كزنبور حلة الثدي قاموس (منه)

(٢) للخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله واشترط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لاتفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذوي الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

كذلك كما في الرؤية وهما قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال اجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمة متطاولة (قوله كما في الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار

التكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته اظهر ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشترط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذوي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الا انما كدفعه بجوز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفاً بل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبهة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل

فقيل بالانطباع وقيل بالشعاع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله منبهة) أي منتشرة من به اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها تمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلات الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لتزويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اتقاله فلو كان له حس لنأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لا يصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعله هذا فلا وجه لانكسر المشي على الرأس مثلاً كما وقع من هذا الحثي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجيئ منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ما ذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومما قد ذكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والمعجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول بنفيه ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اني لا بصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الايراد الخ) كان يقال ليست اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فتذكر (قوله وإشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٢) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم الى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى ما قلنا فيقوت الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لثلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل ليست الذائقة الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال ليست الذائقة تدرك حرارة الطعموم ويحتمل أن يكون دليلاً آخر على حقية الجواز أورد ليطلب ويحتمل أن يكون رداً على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق

مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لان كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال انهم اختلفوا في ارا الخبر محتاج الى التعريف أولاً واختياراً الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلولا انهم عارفون للصادق والكاذب لما تأني منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه الخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على ان معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على الأسرقة الصادق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة بمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيها ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو تحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب النقيدييات ليست حاكية بل محضرة ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لجرد الإشارة الى قسمها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تعليقه على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والخالفه فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بان يكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة ههنا ثبوت أمر لا مبر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السالكون

ومن تبعه من بعض المعاصرين فاعترض بأنه ليس بمضى للشارح ويدل على ما قلنا ما ذكره في الاطول وفصله بعض التفصيل وفي المراجعة اليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كفوي)

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو ثبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء عن شيء فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طاب الثبوت على أحدهذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون النسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنسبته خارج كما في المطول

(م - ١٠ حواشي العقائد ثاني) (عصام) يتبادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له لان الواقع يستحيل أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفي بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان نسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبته لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لا مبر مثلا في الموجبة يقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فعني زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس بقائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يمسك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة ايماء الى الكذب وهو حينئذ لا يتم الخ اه أطول للعصام الحثي ههنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقص بمنزلة زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لتكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لا يصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفظنه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فعلى ثبوت الخارج لها كونه محكياً ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عديمها أو معرفتها أو ينحصر على فرتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أو لا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى فتدبر (قوله لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضا لا يصح قول نفسه واثارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والاتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح ان يكون اشارة الى تعريفها وبالجملة ما ذكره ليس تحقيقاً

النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقص على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشآت لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أو لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه وكشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكره وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاثبات بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الاثبات بالخبر فتدبر (قوله وما زيفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل جوزوه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضا فانه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبرين أمرين فهمي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذي هو به من الاثبات وانفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وانفي فنجبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب انتهى واذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الاثبات بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أو ما اليه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله يهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لانها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف يهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعاليه بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احتراز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الحازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون (٧٥) موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر

الفساد (قوله كذلك)
أى لا يتصور تواطؤهم
على الكذب (قوله
مع رجوع بعضهم) فيه ان
رجوع بعضهم لا يكون
الا اذا كان الخبر الاول
كاذباً وذلك ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على
الكذب كما سيجي منه
على ان الجاري على السنة
قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بوجب العلم
التواتري قبل الرجوع
واجتمال الرجوع لا يقدح
في ذلك والالم يكن شئ
من المتواترات موجباً للعلم
ثم ان ذلك العلم لا يزول
بعد الرجوع لما سيجي
من المصنف من ان العلم
التواتري على وجه اليقين
والثبات فالخبر المفروض

البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى حمل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى حمل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانيين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فتعذر وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يفنيك نعم بجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يجه شئ * في القاموس التواتر التابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنة * والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكور ولعله على سبيل التعليل ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لو صنفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يجه عليه ما يجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالآثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجوز دفعة لما يجه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شئ وكان وضع التصور موضع التجوز مبالغة في نفي التجوز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شئ * وقد زاد في الطوابع قسدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصدقاً الشئ لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقتنا والا لكان لكل مصداق نعم قد يستدل بحقق الحد على تحقيق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان محقق الحد بدسياً واما اذا كان تخفقه غير بديهي كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل بها بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا بما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كفوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطىء على الكذب إنما هو تصوره بالنسبة الى السامع فان معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سماع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه وإسند الفعل الى المفعول ولا شك ان السامع في المادة المذكورة بتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج الى التقييد على انه يمدن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن بالوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع (قوله ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه ان المراد بعدم التصور ههنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهي فالمعنى ان يعد اتفاقهم مستحيلاً عادة كاتقلاب الحجر ذهباً لا عقلاً كاجتماع النقيضين فثبت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل ما يتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه انه ان اريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز ان يجوز بالجواز الغير المنافي لليقين كجواز نقائص العاديات كاتقلاب الجبل ذهباً وان اريد الجواز المنافي لليقين فلا يتم التقريب اذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا اليه (٧٦) فلا يحجب في الجواب المذكور فضلاً عن ان يكون أعجب (قوله ولتوقف

العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت بخبر مما ذكرناه بان العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي ما يبين صدقه وتحققه ويكون دليلاً عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه ان دأب المصنف في

وكذا الخبر عن الممتع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لاجراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد وما يعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة في ان العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضرورياً ثم ان كون الخبر المتواتر أمراً موجبا للعلم الضروري كما يفيد بترك الاستدلال عليه

(غير)

هذا الكتاب الاقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الاحوال

فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر ان قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من خارج لامن عبارة المصنف وسيشير المحشى الى امكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه قتأمل (قوله ثم ان كون الخبر المتواتر الى قوله غير ضروري) ان حمل على انكار ضرورة الامر الاول يرد عليه ان انكاره بعد ما استدلل عليه الشارح بقوله فانا نجد من أنفسنا الى آخره مكابرة ظاهرة وان حمل على انكار ضرورة الامر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي عنه قوله كما يفيد ترك الاستدلال عليه فان كون ذلك العلم ضرورياً يفيد تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم ان قوله وما سيدكره الشارح الخ على التقدير الاول كلام مستقل اشارة الى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بان يقال قد استدلل الشارح على ضرورة الامر الثاني بما سيدكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب ان ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فتدبر (قوله موجبا للعلم الضروري) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على ان يكون متعلقاً بموجبا كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفوى)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يحجب عنه بان ما ذكر في سورة الدليل تنبيهه على البدئية أو اثبات للحكم بالبدئية لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه تخبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتب أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع بحصول العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيها سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري بحصوله بالعادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج واذا قلت الشكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الشكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فلهذا كونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه وافع كما سيحكي من الشارح (قوله تخبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا) (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه تخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الحالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالحالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك أن تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدك على مدعاه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجبا للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجبا للعلم وان كان عند حصول تينك المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا الفطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لاني الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متنافيان ويمكن دفع الثاني بما سيحكي منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود ان يحجب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدتين في التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال السكبي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي * دليل الجمهور انه لو كان نظريا لاقتصر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا تعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان الخبرين جماعة لاداعي لهم الى السكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصحته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهي وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهزاة أو كسرهما أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشترار في الاعتقاد
لا يفيد في المقام بل لابد
من اشتراك في الاخبار
وذلك ممنوع لجواز ان
يكون الاخبار مختصا باليهود
ويمكن ان يقال المراد هو
الاشترار في الاعتقاد

أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فبهنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمح جدا والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتأييد دين موسى ليس خسيا حتى يحجري

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه) الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوقنا ومتى ومارقش قال اليعاقبة في تفسيره روي ان رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فسبحهم الله تعالى قرده وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيكم يرزى ان يلقى عليه شبيه فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلا بناقته نخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجدوه وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لا تستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجدوه فألقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصابوه انتهى (شيخنا) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رقيقاً عليه يدور معه حينما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعته الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفو)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على انهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجه وجهه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشف وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره فيه كما قال (السكرتلى) (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب وأشنع جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر النصارى ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر واجب للعالم وتلك الدعوى بديهية كما مر فيها سبق فحاصل الاول ان خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بمكس صفراء الشخصية الى

الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا نقيض تلك الدعوى الكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم وهذا أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعي أو مستزمنة له (قوله

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيسطل لكن الاولى أن لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم الخامس فلذا أورده ودفعه * فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولا بانتفاء المقضي وثانياً بوجود المانع وحله طرق * منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير اثبات اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير اثبات وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الآخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديمين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قوياً من الاول وهكذا حينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبني على ذلك فهذا المنع

لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الآخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديمين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قوياً من الاول وهكذا حينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبني على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد
الخبرين قد لا يفيد الا الظن فاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك
بموجب العلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا نقيض الموجبة الكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ)
فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه
عليه هذا المنع بل يفيد قوة جداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيد لليقين
نفس الاحاد أو نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبني على الاول وان يكون الكلام على
الثاني متروكا حالة على المقايضة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلابناء
على ان المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الكذب
يعني ان واحداً منها مانع عن الاجتماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك
يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو
ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد
منها والعلم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولا مكان) عطف على

قوله بل واحد منها بحسب
المعنى (قوله يفيد الاجتماع)
أي اجتماع الجزمات (قوله
بذلك) أي بصدق كل
منها (قوله أو المجموع)
قد عرفت ما فيه (قوله
وانما يستلزم لو كان المجموع
نفس كل واحد) هذا
ينافي ما سبق منه من ان

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس
كذلك لانه نفس الاحاد فليقد الاحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل
واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين
أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع من
ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها يفيد الاجتماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدر في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدر في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يتمتع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

(جواب)
خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملاً بان يلاحظ
آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلاً بان يلاحظ آحاده على
وجه التفصيل معاً لا بدلاً واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في
الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلاً أيضاً لكن لا معاً بل بدلاً واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثار فان القوم مثلاً بالاعتبارين الاولين لا يسمهم
دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسمهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معاً وعلى الثاني كل
واحد بدلاً لا معاً فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل
من هذا القبيل قول المحشى فليقد الاحاد مالا يفيد كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه
نفس الاحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد معاً لا بدلاً واراد بكل واحد كل واحد بدلاً لا معاً والمقام مقام
كل واحد معاً لا بدلاً كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجملاً وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى
الذي اراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة
وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاحاد مجتمعة في
نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه أيضاً (كفوى)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هذا ههنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالة على تخصيص الخبر ههنا بالامر الديني نظر اذ الاعلمية امر وكون الخبر سبباً للعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليمين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليمين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشاين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليمين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليمين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقال نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسجود في الأطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقاً ولا يخفى انه يتجه

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الجبل المؤلف من الشعرات) سند لمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيل (قوله كالمسنية) أي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكروا بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليتيمية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالاف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم أعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جواب قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلاً بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك أن تجعل المؤيد اسم مفعول صفة لا خبر احترازاً عن الخبر لافي امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(م - ١١ حواشي العقائد ثاني) (عصام) انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان ياتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انساه ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلاً) حال من ذو اليمين (قوله اشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الاشارة (قوله لازمة على الدليل) وحيث يكون التعبير بالتأيد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأيد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المنصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما أشهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي كانبيا بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام البيهقي في التمييز قال الترمذي والزرزقي وابن حجر لا أصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيالي (قوله وأجيب الخ) الجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقيا في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا (٨٢) للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به مغناه انه لا يحد به

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأتي عن التخصيص ههنا لو وجب التعلق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منهحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقبل فكبر الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحي اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المحددة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسل حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممنوع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل) (يعني)

في كتاب (قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان انبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى) (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة والسلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما يعم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الجيب هو الحشى الخيالى وكذا المورد بعده (ولى الدين)

(قوله لجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع آية ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوى عند قوله تعالى وكان رسولا نبيا فتأمل (قوله ولا يمكن) أى من يعارضه (قوله من ذلك) أى من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعنى ان الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها وبحيثه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أى قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

للفاعل وفاعله قوله من ادعى الرسالة فالمعنى قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدق في دعواه (قوله والا لكان فعله معللاً بالفرض) أى والتالى منتف عند الاشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للما تريدية القائلين (٢) بأن أفعاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالاته) الظاهر قصد دلالاته ولعل ترك القصد من قلم الناسخ

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر المشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اني أضع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى * وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللاً بالفرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملازم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد ههنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فأنذته المترتبة عليه فقصد به يستلزم كون فعله معللاً بالفرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما نقاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال الكسنتلى المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولى الدين)

(قوله واورد سحر المتنبى) بانه يدخل في تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبى ليس بمتحقق ومادة النقض لابد ان تكون من المتحققات واجاب المحشى الخيالى عن هذا اليراد بان اظهار الشئ فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبى فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف بقى انه لابد من قيد الظهور على يد المدعي ليحتز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما في شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحيثية مغن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا انما يتفرع على ما قبله أن لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبى وذلك محل بحث (قوله لانه لا يندفع به الخ) فيه أن أريد أنه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذى ذكره كالأخفى وإن أريد أنه لا يندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الاسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يخص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط

وبانه قد تصدى لمعارضته ويبدل الجهد في الاتيان بمثله وبأن صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزى في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة) اذ لا يصح ارادة اظهار صدق الدعوى وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل أن السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب النار على أسباب كما باشرها أحد ترتب عليها أن يخلق الله تعالى آياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على أنه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احتز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل * والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثابتة أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

(أو)

بما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة نظر فانه انما يحتز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذى كان ينقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه والاخرى على سواتيه كما في شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتنى رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه كما في شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم اننا اذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب السكيف الى أن تجد مبادئ هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادئ فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصا هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات في ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف في حاشية المطالع فأشار اليه المحشى في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كفوى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي ههنا بمعنى مع يعنى ان هذا التعريف يقتضى ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقيل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا اراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسر له لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة اسماء (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله وظاهر

عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال اراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد كالعلم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلاً عندهم فينتقض التعريف ولك ان تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما جملة على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما جملة على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يحمل قرينة على انه اراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلاً فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المراتب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسيما عند سلب احدي المقدمتين كقولنا لاشيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد وفيه ان قولنا كل حجر جماد متضمن لكون بعض الجماد حجراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أو لا لكن لما انجز كلامه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فإرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أبقى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كلاً لا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ) هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ)
 أي حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدي بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدي بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه اذا قيل قول من قضيا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضيا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى ما فوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لا ينافيان التوهم والانسية (قوله ولا يخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبجهم وهم المنطقيون انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الآن لهم شغلا بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فحمل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمح لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقيق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ما قيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولاً آخر وما ما قيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات الوساطة في الاستلزام وهو

مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول (قيل) ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعنى ان تعقل الدليل لا يستلزم تحقيقه حتى يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفاً للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ايراده ههنا (قوله الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا ان يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتهائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متى سلمت مقدماته (كفوى)

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في الموافق الخ (قوله وأورد الخ)
المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
الشيئين لا يقتضى تحققهما في الخارج (قوله في الزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجرب عن الايراد المذكور بان المراد لزوم نفس المدلول
لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد بالزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو الزوم اللغوي وهو
عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو الزوم مع
اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس
بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس أمراً متحققاً كلقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلاً من
دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية في الزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
(قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار
ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين
هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
هذا لو أريد بالزوم في التعريف الثاني الزوم في العلم لم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به
(قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى
قوله تصديقاً له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً واذا كان
معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقاً
فيما أني به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أني به الاحكام التبليغية كما يشعر
به قوله أني به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل تعسفاً من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
الاول فقط قدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فللقطع داخل على قوله كان صادقاً وذلك كاف في تكرار
الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أني به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
ما قيل حيث عم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أني به ما لم يعلم
صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المنافية للنبوة
ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله حتى يتجه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام إياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشعر بشئ من ذلك ويدل على ذلك ما روى انه عليه الصلاة والسلام أقبل على

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا) أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعليل للمنفى (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا توقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم

الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذي الدين * وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمد لا سهو وأعلى ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه * والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس بما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد العلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالاً لثلاثي الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة الثقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات

اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يغني عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع الغناء مستنداً بان المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكمال الثبات لا في مطلق التيقن والثبات حتى يغني عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجزاها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحواس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلازمة على الخيالي (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المؤاخذه بأنه إنما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتي يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو الجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعني ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (١٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يضمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخر اجابا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى أن قوله في التيقن مساححة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لانسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليسم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى أن ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات إنما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه ومحصل الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم إنما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويتدرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالي ومحصل

به اندفع ما قيل انا لانسلم الى آخره اذ مناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والقائل هو المحشي القزويني حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) (عصام)

فلا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش

ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يحتلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فيم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين يجهاان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله ثمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويجه على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائه هو المحشي الحياي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا نأظر الى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر نأظر الى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسماً للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم انه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبني ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بان المعلوم بالضرورة منهحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيبي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيبي منه في الحاشية التالية من ان معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيداً لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللائم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً نعم والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام

الجواب أن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصل الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر أو المشاهد ومحصل جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتي ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله ثمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله على وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ماسمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواتراً وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار زاد مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لقيضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بعد)

الشارح هنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في ان هذا

الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل عن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد ان ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وانما قال يؤيد اذلاص في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستندا بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الانباري في شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقد اعني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كنب لكاتب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قيل الخ } قاله المحشى الخيالي (قوله ويجه على جعل الخ) هذا انجاز لما وعده بقوله وله تمة فانتظر غير بعيد (ولى الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم بحيته والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله حينئذ لابد) والايعود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) حينئذ لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المعاد معرفة (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن تفسيراً له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوماً سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩٦) الرسول دون الخبر مع القرينة

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلاً والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوفي والكلام في الخبر مع القرينة لافي مطلق الخبر والاخبار الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقدقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لا ينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعنى انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد

بعد تسام افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن محيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم حينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسماً للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الانادرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به انه لا فرق بينه وبين

تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوي) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بانه يتنافى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطؤهم) فيه ان عدم امكان تواطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كفوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمحجب هو المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح انما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم (٩٢) الضروري حتى لا يصح ذلك الجعل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يتمتع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلالان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لاحتالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فبكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول المحجب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالاته بالنظر الى الادلة الدالة على حجتيه وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عدل لقوله فالخواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزها منزلة المصدرة بامنا ولا يبعد أن يقال اما مجرد التأكيّد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

والاجماع ليس كذلك) قال الباقى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والام يمكن دليلاً وذوولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشى القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول

(ينافي)

فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه

خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الاشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالاً مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفى)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان مامر مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا جامع ما هي معدات له (قوله والعقل لا ينفك) فحينئذ لا يلزم ان يجمع العلم والادراك اللذين هو معدلها فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة الى التصورات وقال (الكسطيني) وللإشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا يتنقض بالحواس) كما زعمه المحشى البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقليها

تنافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويجه أيضاً ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح. ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمتسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكماء وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائل والحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرأ خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرأ كان أو غرضاً والمراد بالغائبات مقابل الحسوسات والمراد بالوسائل ما يقابل المشاهدة وبمع التعريفات والادلة والحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والافهه ليس سبب ادراك الحسوس (قوله

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن عالماً وإذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لا بد من التوجه والاتفات أيضاً (قوله قبل زيف) أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على مافي شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل
اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل بانيات الكلية كما لا يخفى (ولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق
لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور
وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم هنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو
نظرياً وسواء كان في الالهي أو في الطبيعى أو في الرياضى أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قرينة ان المصنف
من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيد نعم لو

قيل ايراد العلم باللام اشارة
الى العموم لكان أولى
فتأمل (قوله لكن يتجه)
ويندفع بجعل قوله صرح
بذلك بمعنى انه صرح به
ولم يسكت عنه أو لم يكتف
بالاشارة اليه (قوله بلا معلم
مرشد) الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند
الله بالوحي أو بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالبحر
والصرف والخطاطة
لا يستغنى فيها عن تعلم
فكيف العلم الالهي الذي
هو أصعب العلوم والجواب
عنه بان الاحتياج بمعنى
العسر مسلم واما بمعنى
الامتناع فلا * قيل أقول
اذا بلغ العسر الى حد
كان أكثر سالكيه خطأ

فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يزيد به
انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم
تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر
أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التفسير
لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصرحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل
يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد
على المخالف بل لازالة الحفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص
بالنظريات بل يعنها وماسوي المحسوسات على مافي شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا في
مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته
بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يردده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته
ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
أيضا فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله قسما
للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على مافي المواقف
وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان ابطال
مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهة أعنى عن ابطال من شبهتهم
ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لورفع
الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال
الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

لم يكن ذلك طريقا يسلك فيه وهذا مراد من أنكروه وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد افرقوا (النتيجة)
الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون
ذلك طريقا يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينفى ذلك كونه طريقا يسلك فيه لاسيما للمطالع لفساد نظر
الخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون
قسما لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضا ابطال
دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل
يقضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضا ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لثلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم
والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السمنية ورده (كفوى)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيحي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً { قوله وفيه بحث الخ } حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات مانفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على الحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم يتناقض بنتائج الافكار بحقق (٩٥) بالاعتراف بافادته النظر الظن ولا

يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبهتهم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبهتهم النافية لافادة العلم افادة العلم حق تكون متكفلة لدفعها قال (قره كمال) ان كان شبهتهم في افادة اليقين لا يكون ما ذكره معارضة لنا فانا ندعى العلم اليقيني في الاهليات ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنياً لا يكون معارضتهم معارضة فان الظن لا يعارض اليقيني فتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيداً كبر في قولهم أبصرت بعيني وسمعت بأذني وتصريحاً بمحل البحث ولا يعد مثله مستدركاً لا يحصل له (قوله يرد عليه ان افادة الالتزام وكذا افادة الظن والحزم لا ينافي الفساد في نفسه بل نقول افادة العلم أيضاً لا تنافي

التيجتين حقاً والارفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لاننا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادته النظر وكون مفاده حقاً افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتتفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملاً على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهر واما على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر في الاهلي فلا يفيده ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو جاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لا جله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاً له فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد) لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لانكار لافادة النظر مطلقاً انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أولاً لا يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفساد بالفساد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصالح للمعارضة والالتزام وأيضاً دليل يستلزم نقيض نتيجه كيف يصلح للالتزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الالتزام الخ أي لا نسلم انه ان أفاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز ان يفيد التزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان أفاد شيئاً من المطالب العالمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لاننا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أولاً لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العالمية ويفيد التزاماً فيكون معارضة الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء والفساد في قوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم والفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسداً أولاً يفيد معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جواباً عن التناقض ان غرضنا الالتزام عليكم فالمدكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالتزام ولا يلزم التناقض فانهم

(قوله من فروع هذه السكينة المتوقفة على معرفتها) فقولته المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى السكينة قال (السالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر الخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال ان العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية السكينة لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل يضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم باقائه النظر الخصوص موقوف على العلم بتلك القضية السكينة وكون العلم بالفروع مستفادا من الاصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وابن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا السكينة بالنظر (٩٦) الخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حملته المحشى الخيالي على

المعنى المجازي انتهى وأنت خير بان المتع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضاً لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل وإعلم ان ما ذكره هذا المحشى هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشى وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفساد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفساد فيصالح للالزام فكن مهتما بسماع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لا يجده فيما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيداً للصنف دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه السكينة المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه السكينة بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر السكيني هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تحمل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للإكتسابي فالوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتفى الاثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الاهلي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوباً (قوله الترديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلالي واما المقابل للاكتسابي فبلي الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقاً أعم من الفطري والعارض (قوله دورن التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقاً بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف حينئذ لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكّر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسمنية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وتانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهاً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لا تستلزم نظرية الخ) لان نظرية السككية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأتي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المختص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه السككي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لا على الوجه السككي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معني قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لا أحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهاً لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا تستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان السككية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السككي لانه مثال لأحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه السككية حتي يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(م - ١٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) علمها لا على نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه السككية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك السككية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لا على التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فيثبت نقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالنوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزماً للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأننا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وتانيهما ان النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لان العلم بالدور لانا ثبتت القضية السككية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية السككية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

علم الاستلزام أولاً فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على الغلط فان ما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الاول والحق ما ذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية ما في الباب ان التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ما صرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوماً فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج مندرج افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الافادة وذلك لا يقتضي الا توقفهم في الافادة ففيه (٩٨) نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

الجزم بنقيضه فان انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون تحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلومية لجعل مقدمة لا بطلان

فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترب على العلم بصدقها فالمعكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقص الاجمالي للدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقص

(أو)

دليل المثبت على ماسيجي منه أو لا بطلان صدق تلك القضية الكلية على ان يكون

تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لا أرى وجهاً لكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس اول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان اراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان اراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقص الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضروريا وإما نظريا والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى الى آخره) لا يخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلا حيث جعلوا كونه ضروريا اختاراً لكونه نظريا وقدموه عليه ولم يتعرضوا للدليل المثبت أصلا ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجمله حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لا يخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سباق الكلام في أبحاث الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فلا ولي ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن جلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لا نسلم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازماً بينا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت انه يمكن حمل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بمحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الاكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلاً اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم مالم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الاول على الثاني مثلاً يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمر وغيرهما من حيث انها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما زيفه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق فتذكر والضمير المنصوب لما يقال والجورور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر انه جعلها تبعية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي لما جتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحاً للزم العلم به بما جتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدة للعلم) إشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الأمدى لاهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدور ان معني اثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما زيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحسى وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجل البداهات وأولها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فان التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا الحشى فكيف يصح ادخالها في القسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الى الفكر قطعاً فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الى النظر فالتفكير ههنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج اليه لا يشمل ما سوى الاوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه * قيل لكن يرد عليه حيث أن العلم التصديقي لا يختص في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقاً فتأمل (قوله ولا يتجه هذه الامور الخ) حاصل الاتجاه ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الى الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الاتجاه ان حاصل التعريف ان الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولا شك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا اتجاه

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أى بقي انتقاض تعريف الضرورى بها فاتها داخلية في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضرورى) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أى بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أى تخصيص التقسيم الى الضرورى والا كتسابي بما ثبت بالعقل وفيه ان المصنف أراد ههنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضرورى وبخبر الرسول استدلالى ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضرورى وبعضه ا كتسابي على ان المعنى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضرورى والا كتسابي ولا شك ان الانقسام الى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أى مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير الجوروفي منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعنى ان ما ثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أى بأول التوجه فهو ضرورى أولى وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو ا كتسابي وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة الى تقسيم العلم الى الاولى والا كتسابي ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا يخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضرورى والا كتسابي وأراد بالضرورى الاولى والاستدلالى ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً عن التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المعاهد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضرورى بمعنى الاولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غيرا كتسابي فهو داخل في هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقى ان الضرورى والا كتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً عن التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكراً لجران الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكل مجموعى بقريته الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى التكررة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء بأبى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لا يتم الا فى كل وجزء لها مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد

توجيه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبديهة ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الا كتسابي مرادفاً للاستدلالى حينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها في القسم الاول ويكون الضرورى أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أى بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذ لم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما في المواقف وشرحه (قوله فان الافرادى لا يضاف الا الى التكررة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستغرافية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان الرمان معهوداً خارجياً أو ذهنياً وأما اذا كان جنساً استغرافياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقاً انتهى فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير الى الشئ فيكون المعنى حينئذ الكل أعظم من جزءه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان الكل أعظم من جزئه وانما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعاً الى كل الشئ فيكون المعنى الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولوية له فثبت لا مقدار لاصغر ولا اعظم

(قوله لم السكل) أى كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولاً وفيه نظر اذ الازيدية في السكل لاتتصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الا أن يقال أفعل بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أى لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص السكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية السكل لاتتصور بدون صغر الجزء والجزء ههنا اما نفسه أو وصفه ولاصغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهوى أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعى صغريتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهوى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أو توصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

لم السكل ولا يكفي تخصيص السكل بما له مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهوى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوي مقدار الصورة بل لابد أن يراد كل ملتئم من أجزاء السكل منها مقدار لكنه يشكك بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى السكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالسكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد وانضاف الافراد بمفهوم السكل ولو كانت مهمة لابد من تصور الافراد والاتصاف * لا يقال لابد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لابد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويعنى عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من السكل فهو لم يتصور معنى السكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من السكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى السكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم

ان أعظمية السكل تستدعى الصغر في الجزء ولاصغر فيما لا مقدار له على انه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء السكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لابد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تمتات الموضوع والمحمول وملحقتهما والمراد بعدم تصور الموضوع والمحمول مع ملحقتهما

الا انه عبر بالجزء عن السكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من السكل) أى من السكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألا يرى ان منهم من قدح في الحسيات كافاتون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البدييات كما في المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشأ الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض ليكون منشئه عدم تصور معنى الأعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى السكل والجزء مثلاً على ان كون المنشأ للزعم المذكور عدم تصور معنى الأعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى السكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالخاصل انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا ينافي كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا بادر الى العلاوة بقوله على ان حمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تحجب بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٢) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فلم ان لها دخاناً) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولاً لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لمعلاقة العلية والمعلولة فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخاناً فلم ان له ناراً على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به فارغاً عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقلب الجدوة وصرف العقل تصریح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والظاهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماداً على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

الا كونه معلولاً لها) وأنت خير بانه لا معنى لعل كون الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخاناً موجود لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً فلم ان له ناراً أى فعلم ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتين بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ)

تعليل للنفي في قوله ولا حاجة وأنت خير بأن ما ذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم (وفيه) الحاجة الى التقييد بن الهم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصریح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح في ان المباشرة لا تنفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً ناراً قوية مشتعلة فعلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخاناً فعلم ان هناك ناراً أو على عدمها برزعى منه

(٢) فن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء كان الالهام والتعليم ليساً مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسبياً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتعريفها متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (قوله وفيه) أى فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أى من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية بناء على ان الحسيات عنده لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) اذ لا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسون زاده مبني القول ان ذكر جعل المقدور ما يحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فانه يتوقف على خلقه تعالى وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري تحكم) وما قال السالكون من ان القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون (١٠٣) البدييات الاولى أيضاً موقوفة على أمور

لانعلمها ليس بشيء بل نقول القول بها في الحسيات أيضاً مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون الاوليات أيضاً كذلك فالجواب هو الجواب (قوله لا لخصوصه) أي لا لخصوص الاستدلالي (قوله يمكن أن يكون مبني الجمل الخ) هذان المبتنيان وانحان بالنسبة الى جاعلين مختلفين لكنهما لا يصحان بالنسبة الى جاعل واحد كصاحب البداية فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلاً كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف ان القول بوجود أسباب في الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاء صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخق من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم* بقى انه قال صاحب المواقف ان النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية قلباً تقي بها طاقة البشر والحس لا يكتفى في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا لخصوصه بل لكونه نظرياً اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل بعضهم انعلم الحاصل بالحواس ا كتسابياً) يمكن أن يكون مبني الجمل ا كتسابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبني جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما ينظر العقل من قسم الا كتسابياً ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه

البداية و غرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لها ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم (١) (قوله ومبني جعله) أى جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجمل كافي قرينه السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجمل ا كتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبني الجمل ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الا كتسابياً) حيث فسر الا كتسابياً بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل السلب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الا كتسابياً (قوله ثم قسمه) أى قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظري يلزمه أى الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين* شرح المواقف منه (١) اشارة الى أنه يندفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن هنا جاز الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين قد تبرر منه

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لا يخفى ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما بنظر العقل الخ كما قال القائل المتقول عنه وهو الخشحي الحياي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو ما يحده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلاً والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلاً ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكراً لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فيثبت ذلك التقسيم حاصراً بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لاعلى ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصلاً والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون بمباشرة سبب من الملمم اليه والاخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جداً (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور ومما بانزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أي الاعم بما بطريق الفيض

ضروريا وجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعد أيضاً انه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوي ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء بمعنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزداد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكننه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً ان أريد نفى السببية مطلقاً لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببيته والاولى أن يراد نفى السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

ومما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كإمرو ولا شك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سبب سببيته اتفاقاً فلا يصح قوله اذ لا مدعى لعموم سببيته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الالهام مطلقاً (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق ان كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لاسباب له فيثبت لا يصح قول المصنف واسباب العلم لا خلق ثلاثة فتأمل

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لاتبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي اطلاقه عليه تعالى (قوله بالتوسط سبب ظاهري سوى العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للدراك كالخبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدريج الالهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا أنه حاول التنبيه الخ) قال القزويني ولعل الوجه ان يقال حاول التنبيه على ان الملمه لا يكون الاحقا وثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فغنى قوله بصحة الشيء بالشئ الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فيجئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح أنه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشئ كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالتزاع يرجع الخ) وأنت خير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

لا يصلح ان يكون محلا للتزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته بالهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تخص فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما

للعادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بالتوسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي زاد في مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالتالي من ادراكين تحلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما التزاع في انه هل على العلم الحاصل به ونوق أم لا فالتزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالتزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقيدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق للتلطيل والا فلا يرد لان الكلام

(م - ١٤ حواشي العقائد ثاني) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فاهمها فجورها وتقواها والقياس على التحري قدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورود فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا اهتم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لا بد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لانه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم قائله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند هم انما يكون للعدل التقى لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الأدلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الأدلة حجة في حق الملمه لاني حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمحجب المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله ويصلح للالتزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفى سببية التواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالتزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو اتقني أحدهما لم يصح الخ) لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفریع على المعنى الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا يخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال علم الاجسام الخ قرينة يأباه مقام التعريف كل الابهام كالقوله (القزويني) (قوله ولكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءه طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لا يلتفت اليه لاسبابها في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالتزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير أن يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يوضح عنده الالتزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيد الاعتقاد الحازم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم ما لا يشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييز الاحتمال النفيض لصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتتمال أن يكون العلم عاماً وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتقد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قوله فالعالم الخ) تفریع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو اتقني أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لافائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان السكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات

الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لافائدة (لانها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل نحن حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) لغة واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله وستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئه له (قوله على أن في اعتباره) أي في اعتبار أن الجنس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامطلقاً بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فللمناسب أن يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لا تعلق له به اللهم الا أن يقال توجيهه أن المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به ههنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالحشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بأن قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسألة الفن الا بتأويل أن المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم أن العالم لو كان اسماً للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال الحشي الحيايالي أنه متعدد على سبيل التبديل والمعنى أن كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبديل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على أن العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز أن يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على أن تكون الاضافة لادنى ملابسة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز أن يكون المراد من الاجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان الشكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغنى في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لا بد له من محدث فحده امان نفسه

لأنها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلاً في اثبات المحدث وكفي ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لتوهم ما رجحه الكشف من كونه اسماً لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز أن يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى ما لا يتناهي وفيه نظر اذ يمكن أن يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني نأخذ بمجموع الافراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فحده إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على أن الجوهر موضوع للجوهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل أن كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أنهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما ههنا (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى أن هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً للماهية العالم وذلك محل تردد على أنه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ أن يقال وإن كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف الخ قافهم (منه)

(قوله لا تظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على المحشي الفزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ما وجد فيهما داخلا في حقيقةهما أو خارجا متمكنا فيهما أو حالا (قوله صفة (١٠٨) للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتمام أن تكون بمعنى يخص موضع العرض واما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي يخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانطباق بمحمل الحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادنا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراد الشخصية اذ يجوز حصوله

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمعنى أي كما قيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله) يريد قدمها بصورها الجسمية (خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وهما محمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قربنة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الخيالي حمل على هذا الحمل فحاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان

(من)

يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى

النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية ايضا قديمة بالنوع لاعلى ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمل (كفوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كوناً وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده (قوله بعض الحواشي) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشي (ولي الدين)

(قوله في استمراره) أى استمرار وجود نوع النار بتعاقب أفراده الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعنى ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطوانات فيها انقول بقدمها بطريق الوجوب حتى يتأني قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية العنصرية

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكن يشك ببقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا * على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انما قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين علماً قام بذاته والالم يكن زيدعينا ولا العرض عالماً يقيم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضاً وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لأخل في حصر العين المركب في الجسم

علماً قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قديماً له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله في قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيهما بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة في الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى المصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا أخل في حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً بعيد فتأمل (كفوي)

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله المحشى الخيالى (ولي الدين)

(قوله وله تنمة ستأتي) ولعل تلك التنمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر وثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله للبيان) أي لبيان أن كلامها حادث بالليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى ممالا وجهه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحدو جذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن

وله تنمة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الآن يجعل القصر ادعاءً لاحاق النار بالمعدوم والقصر الادعاءى يكفى في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جملة من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه * قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يحز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال القزويني) (قوله بقرينة جملة من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث

(وهذا)

المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من

قيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة صادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جملة من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعا ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعا في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعا ولا غير تابع لم يكن عيناً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا المحشى الفاضل تكلف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلمة ما بالممكن واعتراض القائل علم ظاهر التعريف وقال (السالكوني) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس قائل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجواهر فان التحيز صفة قائمة بالجواهر وليس تابعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجوهر به فلا يلزم شئ سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الـكون في الحيز لا الـكون مشارا اليه فعنى التحيز بالذات هو عروض الـكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه أن يكون مشاراً اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فيا ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات { قوله فان تحيزه تابع الخ } فيه انه قد مر آنفاً ان تحيز (١١١) المركب بعينه تحيزات أجزائه

فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم أن يكون الشئ واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالتحيز لكان أظهر (قوله تحاشياً) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول لاجزائه ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحتزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملازم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمبتوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاجراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاجراج الهيولى لانهم لا يعترفون بها فهو لاجراج الممكن (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

القديمة { قوله بعين المجرد } الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاجراج الهيولى) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ وأعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكل في الجزئي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يميزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس سره بحيث لا يميزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لالوجودين يعني ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يميز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده ونسبته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يميزان في الإشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقديتوهم إشارة الى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحشي ومن يخذو حذوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لا يميزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم إلى رده وتزييفه فتحيروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كإبدل عليه قوله ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعني وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة الى أحدها إشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها لا تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فقامت تشهد

بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الانسان على ان تحلل الفاء في القول المذكور ليس الاين وجوده

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين (قائم) الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للنزاع (قوله وتجه أيضاً) وتجه أيضاً انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متحداً بالوجود الرابطي الذي هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يميزان في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فان الأمر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالإشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه ان امتناعه هذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على ان ماعداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(١) ففهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد لم لا يجوز أن يكون له معني واحد قد يجعل هذا المعني آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اه

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالحيز الاول وحصوله فيه فيحدث القيلم بالحيز الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالحيز الآخر تفرمه به في الجملة فنختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه فنختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض ان وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالحيز) عطف على قوله لانه قائم بالحيز وإشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالحيز امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ما ذكره في الاستدلال على ان تشخصه بالحيز وهو انه لا يجوز أن يكون تشخصه لمساهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولما هو حال في العرض والالزم

الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا أمر حال في محله لانا نقل السكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا لهويته لان الهوية ليست مقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا الأمر منفصل عنه

قائم بالحيز فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالحيز (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان الممكن عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان الممكن عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه الممكن كالارض للسير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الخاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمرور

(م — ١٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح فعين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعيين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويتجه أيضاً انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكماء ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا ثبوته ضروري ومنعه مكبرة فان من حمل خجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحسن ميلاً الى جهة العلو ويسميه الحكماء ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يكون بسبب خارج عن المحل أي يمتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الإرادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولاً فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفلى هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستثناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي ممكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص الحلال بالحل المتقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جعله إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل المذكور بالاستطراد بخلاف الاعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جملة عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا تجزى بقرينة أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وإنما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعالم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف على الخياي) بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقى الأربعة أحدهما

بالإبقاء في قوله اختصاصه به بالحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الاعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهري واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قوياً مستحقاً للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتجزئ القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعتز عليه

(قوله)

من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف

حينئذ ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلماذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقىها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بأن يكون ثلاثة كمشات واربعة فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أو لا وثانياً وثالثاً وأما إذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالأجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نعتز عليه) وقد نسب المحشي الباري إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فان الجسم مركب من الأجزاء التي لا تجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن هذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنوية محتمة وتعين احدهما موقوف على قصد المنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيمات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزيادة مع الثلاثة الاول

من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والاربع منها والاربعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فنعم الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره دقة فلسفية حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالازيدية ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بمجوهريين أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو بشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصاص بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحقيقها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثاً لانه ليس قدراً محسوساً معتبراً في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعلا ولاوها ولا فرضاً) لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهري بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيراً آخر للجوهري الا ان يقال نية على ان تفسير الجوهري بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم

التركب فاللازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمامة) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل للنوع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسمامة بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسمامة وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهراً اذا ذكر مطابقاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالخاص فيه الشارح أولاً بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقريته ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للمفسر ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره الخشبي بقوله والمحقق هو صاحب المحاكمات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية المحاكمات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الصواب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولي الدين)

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لا يدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبني عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوها ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال (١١٦) لوجه للاحتراز الخ) قد مر نقل هذه المناقشة مع جوابها

الاحتراز الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لافعلا المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلهم لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الا بلى أو غير قارين أي غير متقررين في محلهم باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كهاستين أو محاذتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلّي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع) أو تنبيهاً على وروده يقال لوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويحاج بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين بقى انه لا بد من دعوي الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت الحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العيان ما يتجزأ بنفسه والعرض ما يتجزأ تابع لتجزئته الغير ولم يحتز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

المذكور فيها سبق فلوجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ماسبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجواهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب الخشي الحيايلى عن هذا بأن الفرض حدوثاً بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا يتنافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا الخشي لما أشار اليه بقوله ويثبت الحدث الواجب من ان الغرض من اثبات حدوث العالم اثبات الحدث الواجب لذاته وذلك

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لا بد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود هنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العيان ما يتجزأ) فالجردات واسطة بينهما اذ لا يتجزأ لها أصلاً فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير نبوتها وعليه مبني قول الشارح هنالك لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزئاً أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معنى فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله من أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعّل التفضيل يقتضى ان لا يكون الا شهر
الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه انه لا ينافي الخ) قد عرفت ما يندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكتفى بالإشارة
اليه بالوصف بالحقيقى (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر
المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لامحالة)
في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله
فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لا شترأ كه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسته بأكثر
من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد

من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتميز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات
(قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
ثبوت الهيولي والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن
أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد
بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكأنه تركه الشارح لان مطلق
الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح
كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك
الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لوماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبة فلا حاجة الى حديث السطح ولتأمل أن يمنع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد
منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس
ودفعت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مساحة اذ ليس كل من الوجهين
أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك أن تبطل انقسام العين لالى نهاية برهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي)
وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع
ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح
ابطالها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التناهي برهان التطبيق فليثبت به أولاً فانه يجري ذلك في انقسام العين لالى نهاية
كما اصرح به آنفاً فينثذ كان سائر المقدمات تطويلا للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه
بطلان عدم تناهيهما برهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متناه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما
سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجد تناهي كل منهما
(قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان
أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي برهان التطبيق فتدكرو للقائل أن
يعارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل فانه مصادم لبداية العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة
منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من
الاجوه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة
ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أبلغ) وذلك لان لفظ الكل
يستعمل في الجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (هولى الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف
وانما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره
الشارح ههنا ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لا نقول لما قال الشارح
أقواها واحد وأشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم
الرد أولي من الرد اذ كل من الأدلة المذكورة أقوى في نفسه ولوسلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه
أويسكت ثلاثاً يوهن اعتقاد المتبدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء
ويقر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أبلغ) من جعل الاسناد الي كل واحد وذلك لان صاحب
المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد ذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذلا يلزم من ضعف كل
واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل الموثل من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون يكتابود از زور آري بكسلد * (١١٨) ليك چون پيوند شد از زور زاري نكسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت

انه كما لا خط) يعني انهم كما
صرحوا بانه لا خط بالفعل
في الكرة صرحوا بانه
لا نقطة فيها بالفعل فكما
جاز أن يقال ان التماس
ليس مجزئاً والالكان فيها

خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقة وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم)
المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانفهامها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال مهم على انه لا نقطة في
الكرة وتقريره أن الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل مالا خط
فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه وفيه انه ان أريد أن كل مالا خط فيه لا نقطة فيه اصلاً فهو ممنوع وان
أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المضعف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل
فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا
المنع ان لا نسلم لزوم وجود الجزء من الدليل انه كور اذ لا يلزم من عدم التماس مجزئ التماس مجزئ لا يتجزى لجواز أن يكون
التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به فالتمس ساقط
غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البهت لاكثر المستدلين في مواضع لا بهت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع
الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادتين
عند الحركة المستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فينبغي لا يتجه ابراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان
مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الالبغية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى
المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلا نه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه ان المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت ان ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحشي الخيالي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كاية فان نهاية أحد سطحي الجسم المحروطي نقطة بلا خط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهمة في نفسها فان أخذت هنا كذلك فلا يفيد انه لا نقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع انه لا نقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد) (١١٩) لاستدلال المتكلمين) حاصل

هذا الرد انما لا نسلم انه لا بد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولاً سرانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولاً غير سرياني (قوله بانها متصل واحد) مساق

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يرد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الي أن النقطة تكون نهاية السطح المحروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لانداته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز قلنا أمكن افتراقه وها وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعها لانداته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا* ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وينبوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذا الوجهان مبنيان على ذلك فالتع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واجبادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما في المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان ان هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على اثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعبر نفيه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مراداً به نفي الفرض المطابق واما بمعنى التجوز كما فسر به في تعريف الكلبي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وها وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخرج عن المقام كما لا يخفى (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذارد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أي هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبتدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء شبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لالى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لافعلاً ولا فرضاً مطابقاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الاموراً قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لانحالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض متمتعاً في ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لما في نفس الامر ولا شك ان امكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئاً في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصله فيه بالفعل وكلامهم مبني على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصاح ما ذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالتزام ويرد بالمثل على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله لم تكن الاقسام الاموراً قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزوم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعبز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والحيل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشتغال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

ر بوه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة النفي أقوى) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة النفي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النفي أقوى على ان المناسب بحال الشارح ان يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النفي ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التذكير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيهه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسيما اذا كان المراد الكل الانفرادي (قوله من أمور لا حجة لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لا حجة له ممنوع كيف وكل متحيز ذو حجة على حكم الكل قد يغير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لا يقدر العقل على تعقب ذي حجة تركب من أمور لا حجة لشيء منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة النفي بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

فيه اشارة الى ان أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجة تركب من أمور لا حجة لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما ما لا يخفى على من له أدني فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرردون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهوى القديمة الابدية فلو أثبت حادنا لعدم وبعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به)

(م - ١٦ حواشي العقائد ثاني) (عصام) معطوف على قوله اثبات الهوى فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشي) بان هذا توجيه بعيد انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يثبتني على أصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيلالكوتي) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على تقدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهوى يعني مثل اثبات الهوى والصورة التي تؤدي الى التقدم ويثبتني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى بل متصلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعاً له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بل لازم معناه فان معناه أن يكون قائماً بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعاً له في التحيز (كقوي)

لا اعتبار لها في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ما قل ضعفه) وهو على زعم النفي (قوله ونوقش في ابتداء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يثبتني عليه قال (السكستي) قوله وكثير

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك انه يحتمل أن يكون إشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمحققه عنده حتى ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألفتنا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل المقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل فتأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

اختصاص الناعت بالمنعوت) إشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون محل أراد به استحالة وجوده بدون محل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول إماماً قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإماماً يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملاً لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديماً وليس في الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضاً أو بيان

(ان)

جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للايجاب السلكي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لافى الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة وظرفاً للحدث فالمعنى انه يكون حادثاً اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الإشارة الى دليل حدوث العالم اجمالاً (كفوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كآبي الهذيل الملا فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لافي محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلية ويدكر في معرض الاستدلال ما ينه على مكان الضرورة وقد يكون منها مالا يحتاج الى التنبيه أيضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن آبي الهذيل ان الله تعالى مرید بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والظوء في عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكون فانها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

التوقف) وواقفه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا ينبغي انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل الا من هذا

ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لافي محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكون مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكون وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاة أي مكان خال عن التنحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والغرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قيل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كان حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكون لا تنحصر في الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار في العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لا يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر في الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول المتحيز في الحيز اما كذا واما كذا والايراد انما يتجه على الثاني دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطالان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا ايراد وبالجملة حاصل الايراد انه ان أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله اذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لا يجب في كون الشيء موجودا أن لا يكون هناك واسطة في العروض (قوله حتي يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لا ينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع انه من أفرادة فينقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقى المتفرقان في حيزهما

فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتي يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو

والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الاولى أي أنواع بسائطها كما في شرعي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ما ذكرنا ووجه الحصر انه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالخصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها اجمالا ان الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والخنطة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه (١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يبق عليه برهان ولا اشارة تقييد غلبة الظن ولهذا قيل مجازات الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا تركيب فيه قال القزويني وأنت خير بان الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن اشكال

(قوله قبل هذا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله فلهذا قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فاتها وان كانت ضعيفة الآن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لانواع الروائح) قال في الاطول وكان المراد بالانواع المفهومات المندرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكستلي) وكأنها لفظة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرهما وتميز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها له كما يقال رائحة منقنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد ان تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الاجسام والاولى لما عدا الاجسام بالاظهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لا بد من حل كلام الشارح على نفي

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منقنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاطهر ان ما عدا الا كوان الاربعة لا يعرض الا للجسام) أي ما عدا الا كوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناقض ما في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل به دليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافي في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفراد هذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بإمكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يعدم فلهذا قيل مراده

الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فان حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا انه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ما سيجي (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) انما فسر به لثلاث يكون الكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزام استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز عدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان عدم ينافي القدم ناقضا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينفيه عدم قدبر (قوله والحكيم يسند إلحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجبه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجبه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق وأما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرث اليه الاشارة فلا ورود له ههنا كما لا يخفى وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يتجمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد وفصله كمال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول (١٢٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضا قدبر (قوله

وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي (قوله ويجاب بان عدم الازلي الخ) المحجب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند إلحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يتجمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بمالا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بامور)

العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأيا ما كان يتمتع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كستلي (٢) (قوله بمالا زوال له) ان أريد بمالا زوال له مطلقا سواء كان زواله ممكنا أو ممتنعاً فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بمالا يمكن زواله فتلزم الوساطة بين الشقين لجواز أن يستند بمالا زوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال الكستلي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يتمتع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أولا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (منه) (٢) لكن لم نجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا المحجب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سبب ذلك الوجود وانت خبير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشرح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وهما وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو ان الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه ان منشؤ الاتجاه ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتي يدفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله الحشبي الحياي حيث قال لو قيل فان كان مسبقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا لما اتجه أن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وان جوزوه

الحشبي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الاتيين (قوله بمعنى انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى اشارة الى الجواب عما أوردوه ههنا من انه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتي لا يمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معنى الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث لازم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه أن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فاذ ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لاليتب به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتساحوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة بالذات الا هذا كالحیوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداها على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغی فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التمييز الثاني الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كونان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد السكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في انسكون أيضا (ك)

بالذات الا هذا كالحیوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداها على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغی فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التمييز الثاني الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كونان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد السكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في انسكون أيضا (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأ ثانياً من الحركة وجزأ أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر نذكره أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أوفى كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كلال يخفى (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آئين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجواهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذا لو حدة معتبرة في كل مورد ويحتمل انه لم يلتفت اليه هذا الحشى لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوعدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال القزويني) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف في ذلك (قوله) لا يوجب الا صرف بيان

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث ولا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوها من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو السكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

الحركة عن ظاهره (لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فصله الشارح ليس على (المقدمة)

ما ينبغي (قوله ما يعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بان يراد بالثاني ماعدا الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو السكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الى الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كفوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجوز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي الكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

فتجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجواهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز أو بالكون في حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن الكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف ويقال المراد انها لا تخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك لكن بعديته انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم ثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاختلاف في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول (قوله واما حدوثهما فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتنافي لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م - ١٧ حواشي العقائد ثانی) (عصام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود ههنا اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيئه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يندفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخته واما النسخ التي وقعت فيها كلة يمتنع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عاطفة فتفطن ولا تمل عن الحق (قوله كالغزالي) انما قال كالغزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحليسي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على الحشبي الحليالي

مالا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستندا الى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وانه يمتنع وجود ممكن ففي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في السكول فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الحليالي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث الاعيان وحدث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السيالكويني) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضا ما فيه فتأمل (قوله اشارة

الى تعريف الازل) اشارة الى ان في عبارة الشارح مسامحة والمقصود ان الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الاعراض أي حدوث سائر الاعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول قال السيالكويني يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف

ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضا كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ثابت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوي حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أي حدوث الاعيان التي ثبتت يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل وهما زمان

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث انتهى وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لسكون حدوثهما دليلا على حدوثها وحدثها يتوقف على حدوث الاعيان لسكونه دليلا على حدوثها ولو من حيث كونها قائمين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثها معلوما بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لا يفيد ههنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثها والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لا يخفى (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذارد للمحشي الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين الخاص كما ان ماسيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيهه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تنافي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ثبتت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعتراض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بانه انما يلزم ما ذكر لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المنتهية وأما الغير المنتهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر رده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان

يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام لو ترتبت

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تنافيهما وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنافي الجزئيات الموجودة ببرهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ماصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تنافيهما) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المنتهية قديماً لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجدهم هذا القول للمحشين الذين يمترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والابلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو أن القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في سبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو الحشي الخيالي (قوله وليس بشيء الخ) أي الجواب فهو رد له لالتناقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا ياباه سياق الكلام كل الإباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه إنما ينفي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو الحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية يأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل أن المطلق حادث بمحدث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بمحدث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر نظيراً أو كشفاً للمقام وبياناً لمنشأ غلط الحجب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فلمؤاخذه عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بمحدث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لا تصاف بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع (١٣٢) مقال (صاحب بحر الأفكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به واعلم أنه لو كان برهان التطبيق جارياً في الأمور المتعاقبة لبطال الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بمحدث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بمحدث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعيم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعيم الجنان أنه لا ينتهي إلى حد وليس بشيء لأن كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً وللتناقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياته ولا يذهب عليك أن منافاة القدم للعدم إنما تتم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يتمتع أن تنتهي أفراد في

التقيضين تمتع بالذات بالبداية ولو فرض لها ألف سبب وحيثية نعم اجتماع المتضامين كالابوة والبنوة باعتبار الحثيات المختلفة جائز فإن امتناع اجتماعها ليس إلا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الحثيات فلا استحالة فيه انتهى فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب أي)

الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو الحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ما قال (السيالكوتي) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزام أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) الحجب هو الحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشيء) أي ليس جواب هذا الحجب بشيء فإنه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لأن كل تقسيم يلزم أن لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم إذ يلزم على تقدير صحته أن لا يتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكر وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما تيسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى ينكشف لك المرام (كفوي)

(قوله وبرهان التطبيق) إشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لا سطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعى سطحاً في الحاوى وسطحاً في الحوي المتحيز فلا جرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كافي لتحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح ما يشغله) فيه إشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفاً على مذهب المتكلمين (وقال الكستلى) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتكلمين ممتلئ به

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه أبعاد لانه لا أبعاد له ولا يخفى أن ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثاً وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث ما عينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتمتع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وهنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبراً وبين كونه نعتاً والعلم لا يصاح لكونه نعتاً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطابق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيه على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله ففيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر كاذكراه الا انه خصه السائل بها وذلك كاف في التوجيه كما لا يخفى (قوله ولا يخفى ان ترتيب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال آخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبنى على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام مبنى على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبرى وهذا الايراد كالاياديين الاولين متعلق بالصغرى (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون تمحولا (قوله تنبيه على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعالم وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتل المذهبيين انتهى وإشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عز اسمه ولا يجوز أن يطابق على غيره

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيجي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو اشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا ينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرها ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذجاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

يكون وجوده عين ذاته
وحينئذ لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازائداً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لابعني انه لا صانع للعالم ولا يعني انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثر والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في أنه هذان بين البطلان هذا * أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلاً في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلاً في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علماً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالكان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالأشعري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لا يصلح علماً) عطف على قوله لانه لو كان داخلاً في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلاً في العالم لزم أن يصلح علماً على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علماً لوجود مبدأ له حينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قائله المحشي الحياىى (قوله لا يوجب) خبران (ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافى ما ذكره (١) فى الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا فى العالم مطلقا لافى العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام فى انه لو كان جائزا لوجوده لكان داخلا فى العالم فلا يجوز أن لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز الوجود فهو حادث بناء على ما تقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزوينى نعم يرد انه لا يفيد الالتزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان المدعى هو كون الذات المحدث للعالم واجب الوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا لوجود الخ لكنه مع كونه بعيدا غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الاراد ان كل شخص داخل فى السكل الافرادى اذ يصدق عليه انه مما (١٣٥) يصاح علما على وجود المبدأ مع ان

العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم حينئذ لا يصلح أن يقال ان العالم اسم لجميع ما يصاح علما بمعنى السكل الافرادى ويمكن أن يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من اجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو السكل المجموعى (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فلللازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا لوجوده لكان داخلا فى العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله بما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع السكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا فى العالم لعدم كونه علما على وجوده مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصاح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل فى العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور فى كونه واحداً فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حقي ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس فى عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما لاجممع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزم أن يكون الجزء محدثا للسكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل العلاوة) يعنى الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق أن هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثانى على طريقة الامكان كما قال الحياىى وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثانى بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يع

(١) فى توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير فى قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكستلي) لافرق بين الاستدلالتين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح في أول البحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر ان يسند الى ماهو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريباً منه) فيه انه انما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ اقرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطي الاستدلالتين يقتضي دخول المبدأ في التالي أو ان دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدأً للأشياء بأسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي في

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لا حاجة الى ارتكاب هذه التكاليف في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيتة المذكورة

على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن ما يقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريباً منه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحت كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد باعتبار الى النهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعظم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

(وليس)

بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء

ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ماهو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبين استلزامه اياه أن نقول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وان كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه فنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً أن سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهى

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الاعم مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تين) لعل وجه التين أنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الأول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لا يخفى (قوله يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح) فيه نظر لأن ما أحمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تشبث ببطلان التسلسل فراد القائل أما التعريض على الشارح لقصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الإشارة إلى توجيه عدم تعرض الشارح لإبطال الدور بأنه ترك التعريض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتعرض الشارح لإبطال الدور

لظهور بطلانه حتى ذهب
الامام الرازي الى بداهة
امتناعه كما في شرح
المواقف على أن اجراء
الدليل المذكور على
ما قرره القائل يتوقف
على إبطال توقف الشيء
على نفسه فان سلم
بطلانه لم يبق حاجة الى

وليس باطلا وثانيهما أن ذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معا فكتفى بالذكر عن الذكر وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً فن قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح (قوله وليس كذلك) بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل (أورد عليه أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات آخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك إنما

اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة

(م - ١٨ حواشي العقائد ثاني) (عصام)

في اجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) قد بر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام ههنا في الثاني دون الأول والایراد بالأول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به إذاً الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صائغا فالإيراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت لاقتقار الدليل إلى إبطال التسلسل على وجه يكون إبطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على ما يستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الأول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة

(١) (قوله حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الأول فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الأول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالاجباب) الاول للمتكم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولى الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة والا لزم تواردها على مستقلتين على معلول واحد شخصي حينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت ان مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى ان الدليل بهذا التقرير يقتصر الى ابطال التسلسل ويكون ابطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجهد والسعي التام (قوله وبعض هذه الامور) لعله أراد به الوحدة لما سيحكي منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) ان أريد ان علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وان أريد ان علة جميع الاجزاء فع كونه هذيانا لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل اذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة اذ لا يحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو انا لانسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات

يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن يمكننا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدداً أو واحداً بالاختيار أو بالاجباب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما ثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضاً لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها تواردها على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لامحالة (قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تقتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون

(انما)

الشيء علة لعلله أيضاً يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها

بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من ان علة الجميع لا بد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها انما هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله تواردها على العلة) على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض ان علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تواردها على مستقلتين على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفاً والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التواردها (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني أنه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم ان تنقطع السلسلة والا يلزم تواردها على العلة فتأمل (كفوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزائها كذا في شرح المقاصد (قوله لانه لا يجوز الخ) هذا الدليل انما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لم يمتنع بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معاً وانما يوجب أحدهما فالخذور أحد الأمرين لا كلاهما معاً (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك

لما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد يكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لأنه بعينه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو العدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالديورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالفوس الناطقة بالمفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تنناه لم يمتنع تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لا تحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالديورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالفوس الناطقة بالمفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تنناه لم يمتنع تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال

الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساوي فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الأخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفى (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قائله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل ثقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متناهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلول كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهيين وهو أن يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر الا في الامور المرتبة وانما نفي الظهور للصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب العقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمتجمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في السلك

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

{ الغير } وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهى (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لا معنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة الى علمه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للتراع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاحجالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لا خفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه ما لا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالمنع مكابرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بمنتهى ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دفعيا غير زمانى فلا يمنع عنه وتعلق علمه تعالى دفعي غير زمانى ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لا يجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعلقه يتميز وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لا يجب أن يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضى التناهي انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لا مجال لانكاره وذلك البعض غير متميز بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جساسة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض
الافاضل (١) انكار علمه
تعالى بغير المتناهي كفر عظيم
(قوله وبهذا اندفع ما ذكره
الامام) ما ذكره الامام
أمران انتقاض برهان
التطبيق وانتقاض قولهم
التسلسل محال بالمراتب
العلمية الغير المتناهية
الموجودة دفعة المرتبة
بالطبع الحاصلة عند علمه
تعالى بشيء تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخالف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خير بأنه لاتدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يبرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من تمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبيق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الآن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتنهائي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات مالا يوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الاولى بمتناه (قوله قيل الخ) قائله الجش الحياي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وان كان خلاف ظاهر العبارة الا انه أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والاوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقيتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كما لا يخفى (قوله أمافي المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه ان عدم تناهيه ليس بمعنى أن مالا نهية له يدخل في الوجود ولا يخفى ان هذا غلط واستدلاله بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لا يثبت مادعا بل يثبت تقيضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الابعنى انهما لا تنهيان الى حد لا يتصور فوجه حد آخر لا يعني ان مالا نهية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني ان الواجب على الشارح أن يقول يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٢) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار

الخ) أي بقوله ان صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الاعلى الخ كما لا يخفى فتأمل (قوله لان كلامها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيها وما ذكره من انه لا يعني ان مالا نهية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعي كلاماً تاماً لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكماً واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لا تكون اسماً الجزئي

(حقيقي)

أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قيل أشار الخ) القائل هو الخياي أقول والاولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة الى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وان كان مما فرده واحد الا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار ههنا (قال قره كال) ابراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيهما باطل بالانفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيهما باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من ضعف واحد مرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ما حقق في محله . (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الا واسطة على ما حقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر انه أحد لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال في الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهى وأنت خير بان ما رجحه وجعله أولى أيضاً مما لا ينبغي ايراده في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لا يَحْتَمِلُ غير الواحد) قُبُوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضاً لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لان الصفات الآتية وإن كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهى وأنت خير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك

لاتوقف له على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيء لا ينافي ما عداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر ما يناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية

حقيق لا يَحْتَمِلُ غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والاولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي به لانه مبني على فرض التمانع اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالهية ولا يخفى أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه لجعل الاشارة اليه أيضاً مشهوراً ووجه الاشارة

الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة إلا بتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لانص في كلام القائل ان دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لا يرد عليه ما ذكره (قوله قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات وجوب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الا هذا القدر الخ (قوله لا يمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لا شك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها لما ثبت اذ ثبت امكان الصنع لهما فالمناسب أن يقال لا يتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام بل جواز الصنع وامكانه منهما كاف في المقصود كما لا يخفى (قوله لجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهوراً لا يستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لا برهان التمانع مطلقاً ولا انه جعل الاشارة

(قوله مذكروه) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكماء الخ (ولى الدين)

اليه أيضاً مشهورا (قوله ما أشار اليه بقوله لا يقال) حيث جعل هذا البرهان دليلا مطويا للملازمة المذكورة في الآية السكرية (قوله لانه يتجه عليه مذكروه) الظاهر انه أراد بما ذكره مذكروه الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ من المنوع الثلاثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك المنوع تدفع بما ذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الا ان يقال أراد انه يتجه أولاً وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ماسيذكره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالى ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أن تجعل الاسناد الى المشهور اشارة الى أن لهم براهين أخرى غير مشهورة كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لا يطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقا له (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار اليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمانع المشار اليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضى عنده لما انه يتجه عليه (١٤٤) مذكروه وقد عرفت ما فيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار اليه

ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونسبه باسناد الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه مذكروه وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور. حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما أن يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذلتضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالفي لان التعلق مفهوم ثبوتي

ما أشار اليه بقوله لا يقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضى لانه يتجه عليه مذكروه بقوله لانا نقول والضهير في قوله وتقريره راجعا الى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار اليه بأن يكون ذلك

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ (قوله للمحرف) من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلقي الارادتين) يعني ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لافي الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى لاتضاد بين التعلقين اذلتضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذلتضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتي) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمرا ممكنا في نفسه لجواز التنافي بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما الا ان التنافي بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافي التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذا كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي وفيه نظر اذ التنافي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فحينئذ لا يكون ذلك التنافي تضادا اصطلاحيا (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد حاسما لمادة الشبهة (كفوى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولى الدين)

(قوله أي لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لا شك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحى حينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يحتاج الي نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتي يتم الدليل سالم من المنع فني التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحينية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لا ينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود فني التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لابلغير من أقسام التقابل

لكون التعلق مفهوماً
ثبوتياً فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا ينحصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التزديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان المعجز عن نفي السكالم عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزاً والمعجز عن الممكن لاقتضاء تعاق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان السكالم أن يتحقق مراده بغلبته

(م - ١٩ حواشي العقائد ثانياً) (عمام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق التزديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لا يضر الشارح في شيء إذ لا زاحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كما لا يخفى فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لازم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معا وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مرید أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مرید لعدمه لكن لازم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام هنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم المعجز عند التمانع ولا شك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سبذ كره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت ارادته فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزاً ونقصاناً يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال {منه}

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذارد على المحشى الخيالى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفى الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لارادته أى لارادة ذلك القادر نفسه ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه إشارة الى منشأ غلط المسامح أو يقال لعله قد اطلع المحشى على أن بعضهم نور المنع المذكور بهدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لارادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب ارادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتتوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشى الخيالى لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السبائكوتى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جارفى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولاته يستلزم المحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعنى (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكنناً فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى

على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصاً لانه بارادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والالكانات حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتماع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقصاً غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول

فحينئذ ما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعنى وجود تلك الصفات ومقتضى الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولاً يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب التنافي للالوهية أولاً يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

(واحد)

المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من إن الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وانما التغاير فى بيان بعض المقدمات وذلك كافى صحة النقض أو الى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لابلجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقي الترديد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع الضدين وأما الثانى فللعجز أحدهما والجارى فى الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الارادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمنع بان يكون تعلق الارادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع التقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتغاير ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما في شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالها المتأني للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزوم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزوم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد لزوم الترجيح بلا مرجح لان مقتضي اللقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أوقادر وان أجيب عنه بان احكام القدرة في الين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان مقتضي للعلية ذاتهما وللمغولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا * لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعنى قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة (٢) السكاملة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الح وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقاموم غير

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزوم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ماسواه لو لم يكن واجبان والافهوا له للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إلهاً للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلاق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج يتأني الالوهية وفيه بحث لان المتأني لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً لانقص ومناًياً للالوهية وللقدرة التامة السكاملة امر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالخالف له وتجاوز ضده لاعتن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجترأ جسيم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ما تقوله انما يوجب كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد امر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابغ منها انه لو تعدد الاله فبانه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الانبئية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله يتأني الالوهية) الظاهر يتأني الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أي احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله واما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في ايجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج في اليجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما تقوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللازم هو الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في ارادتهم خلاف ما اراده الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظاهر واقادتها والتأويل في مثله مذكور فتذكر (ولى الدين)

لهما هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الخيالى بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى إماما قال (السيل الكوفي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام هنا في الدليل العقلي والاجماع من الأدلة الثقلية فلا يجوز الاستعانة منه هنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جعل الخ) هذا مبنى على جعل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعنى الايمان والتلويح أي الموصي اليه بقوله تعالى ووجه الايمان هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (البردعى وغيره) فلا وجه لجعل قوله واعلم

ان قوله الخ اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى (قوله وهذا) أى كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشف فان قول الكشف قلت لعلمنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الآية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير للمدلول الآية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلمنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الامرين وهذا ليس الابيان لمية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى (قوله لو كان في السموات والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لفسد السموات والارض بشؤم شرك أهلها وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشى القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أى افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المنفعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين الخ (كفى)

لا مكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن ويدفعه ان عدم المعلول نظراً الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله لا اله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكمين فيها تجاوب وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعالم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعات الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلها تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمة (قوله ولعل بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذا ذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلق الذي خلقه واستبد به ولرايم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولعل بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا مما الكهم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم

لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لفسد السموات والارض بشؤم شرك أهلها وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشى القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أى افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المنفعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين الخ (كفى)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون
العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لا يقضى الى الانعدام بالسلبية بل يقضى الى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشترك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما
الحفظ عنه والالعجز مرید الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح
لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادها والام بكونا إلهين وقوله
فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع
ففي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل
الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقرير ان أحدهما انه لو فرض صانعان لامكان بينهما تمنع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتي يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكان التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل
القرآن عليه لانه أعلى من أن يشتمل على دعوي متنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضراً
(قوله علي انه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله علي صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه
فلا يرد ان ماسبق علي العلاوة منع الملازمة فلامعنى لا يراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى أن ايجاب
عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلوة جواب مبني على
حملة على أي معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد
ثبت المطلوب فلامعنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوصل به الى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بماضي من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثاني
فيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد
وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتي لا يمكن التمانع
وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى
كلمة لو الخ) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي
فالباحث السابقة بمنزل عن التحصيل وحينئذ يحصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل حصل السؤال ان الآية لا تبدل الاعلى انتفاء الآله في الازمنة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقا فريدي الجواب ان الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقا إذ الحادث لا يصلح إلهوا ولا يخفي
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل (قوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ)

(قوله فلا يرد أن ماسبق الخ) هذا رد على المحشي
الخيالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله ويتجه
أيضاً الخ) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الخ (قوله بماضي)
أي في قوله وان أريد امكان
الفساد حيث قال يمكن
ارادة امكان الفساد
الخ وأنت خير بان هذا
التمكن وما مضى من كلام
المحشي الخيالي في الحاشية
وحاشيته وتقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
قيل يمكن الخ) قائله المحشي
الخيالي (قوله وقيل الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله يتجه عليه (١) ما ذكر
بعينه) أي ما ذكر في
ابطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فان
أحد شق التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال يتجه عليه
ما ذكر بعينه على أنه لا يندفع
بما ذكره الايراد المذكور
كلا لا يخفى
(كفوي)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ماذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ماذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي لزوم الذهني وهو ممنوع هنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشنيع على (١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البارقي فتأمل (٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم { ١٥٠ } (قوله على أنك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تفني

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بأنه لا يعلم منه ذلك وان لم يفتقر في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القدم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بأنه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين) قال

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعمال لوفي الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضميات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن التراخي اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفي فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعداء دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا الزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قده والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده حادثاً من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثاً لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لانتفى عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن التراخي ناشئاً من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسماً للبيان ظن والمعنى المشتهر للبيان المفارق في الذات مطلقاً توهم ان التراخي المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولوفي ذات وحينئذ ظن التراخي بالتساويين والاعم والاخص مطابقاً ومن وجه على السواء وليس ظن التراخي بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقاً كما انه اضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فيبين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره هنا مبني على ما هو رأي غيره كالسيد السند فتدبر

- (١) قيل بل اراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)
 (٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيذاً للمسئلة وتحريزا عن الغفلة اذ لا وثوق بالضميات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً مقابراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه إما التلبس خوفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنى الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يحجب عنه بنعم ويظهر أمر التلبس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعارض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عنه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجوز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدلاً الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا
رد على المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف
بين المتساويين) فيه انه
ان أراد أن صاحب التبصرة
ممن ظن اتحاد المفهوم
بين المتساويين بأباه بيانه
المفهومين المتباينين وان
أراد انه ممن ظن اطلاق
الترادف على التساوي فهو
لا ينافي غرض القائل وهو
المحشي الخيالي (قوله واستقلاله
به) أي استقلال موصوفه
باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بإمكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب بأثبت ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيها بعد ولم يكن يتكف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث آخر فيها اثبات الحياة عن اثباتها الداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يعني عن تعريفها لم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يعني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهية العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكن يتكف به أي)
بأثبت المبادئ (قوله
لداعي أن الدليل) متعلق
بقوله آخر فيها (قوله
لضرورة أن من يكون الخ)
تعليل لقوله أن الدليل
(قوله لان العلم الخ) تعليل
لقوله وقدم الحي (قوله
ولم يعرف أي لم يعرف
الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هونفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصرح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم أعم فهنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بإمكان الصفات فلذا صار صعبا اللهم الآن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولاً بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذوفه ببارتي وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كمل الدين (منه)

(قوله ومنع بان الهواء) أى ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يحز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعوى ضدان لها وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لها وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع فليعمل عليه في هذه المسئلة ابتداء هكذا في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سمياً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الصمم والعوى ضدان لها وأن من يصح اتصافه بصفة لا يتخلو عنها أو عن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة السمع والبصر والواضح في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى تعالى به لزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعاً ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سمياً بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها نجوابه المنع اذ ربما يحزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يرى حجته أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حياً سمياً بصيراً انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمئنان ببعض الوجوه دون

البعض أو باجماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاً ما أورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يحز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد بما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم نذكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من إلهي لانا نقول ثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام بما يتوقف عليه الشرع لا يحججه عليه أنه كثير اما كان ثبوت

(م — ٢٠ حواشى العقائد ثانياً) (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لاما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى ولما ذكره سعدى چلي عند قوله تعالى قل انما يوحى الي أنما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعتن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولو جوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر (كفوي)

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضاً مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتأني للوجوب كما لا يخفى وأيضاً بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره قافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذارى على المحشى الخيالى (قوله الآن يقال الخ) ويمكن أن يقال أن المراد (١) بالزمان الثانى غير الاول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا فى المعقول الثانى انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظائر) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الوجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشئ الخ (قوله أن هذا الدليل) أى الدليل على أن العرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أى قيام الشئ بالشئ (قوله التبعية فى التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشئ معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالى (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح فى أن قيام الشئ بالشئ معناه التبعية فى التحيز (قوله انه زائد عليه فى الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود فى الوجود اذ لا وجود

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح فى نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً أقصر منها ما ذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعده ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثاً يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضاً لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصح محذراً للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقياً فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقياً انه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للأسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لافى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يتنقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لابد من الوجود فى الزمان الثالث ليتيم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الآن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

لوجود بل المراد ارمادى عليه البقاء زائد على ما صدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ما صدق عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اعتبارياً كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشى الخيالى (كفوي)

(١) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام فى انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى لانه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى وما ذكره هذا القائل توجيه الثانى دون الاول (منه)

(قوله وبهذا صرفت الخ) هذا رد على الحشوي الخيالي (ولي الدين)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالأطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منعكس اللهم إلا أن يقال أريد بالأطراد ههنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للعقائد العضدية ومنهم من تستر بالبدل كفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياء ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيائها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا يبقى إلا اسم الجسم وهو هؤلاء

لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لا يرد مذهب الحكم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكم (قوله فتأمل) وسيجي تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالنعوت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهية العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال إلى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم إلا في التسمية ومأخذ التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة قليل من لحم ودم وقيل هو نور يتلأل كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معني ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجعلا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجعلا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزءاً لا يجزأ والا لكان في غاية الحفارة يرد أن الصغر إنما يوجب الحفارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الى بيان مقدمتين احدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تنكس المقدمتين كما لا يخفى (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزءاً له بالفعل أولاً فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لا يكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع القيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود مبادئة أو مخالفة الى المنقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع القيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لا يوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعلاً يلزم تكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لا حيل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير الرجوع الى كلمة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فيحتاج الى التقدير حينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

(قوله يعني ان المنع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله فان له معنيين) حمل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لافي الموجودات من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولاً * وثانيهما الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع جعلوه لافى موضوع الخ (يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع القيد موضع القيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يقيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يتمتع بثبوتها له تعالى والى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع الجسمة والتصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفرادة فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من أنه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليهم عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من

للمعنيين * أحدهما الموجود لافي الموجودات من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولاً * وثانيهما الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع جعلوه الخ (يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع القيد موضع القيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يقيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يتمتع بثبوتها له تعالى والى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع الجسمة والتصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفرادة فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من أنه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليهم عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من

(وجوه)

الخ بقرينة أنهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى

ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافترض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفوى)

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بعدم أو بالغير ولا شك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أى وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكتفى بمجرد

التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص وان كان هذا توهاً بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفاً للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضاً فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفاً لبعض بل لازماً فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفاً وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جملة صيغة نسبة كالتامر واللابن والابن لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة قاحظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الأمور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة للجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم * بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبساط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا معدود ولا معدود على سبيل النف والنشر

الشرعى بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشيء موهاً للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف واللزوم (قوله يشعر بأنه جملة صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تنجيء لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا بنا في ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء مجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح تثير سحباً ذارعد وبرق (كفوى)

(قوله مراد من قال الخ) قائله المحشي الحياىلى (ولى الدين)

(قوله يؤول الى واحد) فان (١٥٨) هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار يعنى انه يكون

متصادق عليه هذه الثلاثة
أمرأ واحداً (قوله هذه
الامور) مفعول ايها
(قوله وقد يحمل التبعض
على الانقسام العقلى
والوهمى) قال اللارى فى
حواشيه على شرح الهداية
فى الحكمة العقل اذا حلل
امتدادا معيناً بمونة الوهم
الى أجزاء معينة يسمى
هذا قسمة وهمية واذا
حكم بأن هذا الامتداد
وكل جزء من أجزائه
يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسماً فرضياً
عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى
كونه ذا أجزاء) لا وجه
فى التفرقة بينهما بل المناسب
حينئذ أن يراد بالتجزى
أيضاً الكون مضافاً اليه
للجزء (قوله نفي اضافة
البعض اليه) أى نفي ضم
البعض اليه ونفي ضم الجزء
اليه (قوله بقى ان قوله الخ)
حاصل كلامه أن قوله لان
معنى قولنا الخ لتعليل لتفسير
المائة بالمائة أى انما
فسرناها بها لان معنى
قولنا الخ وقوله والمجانسة
توجب الخ دليل على نفي
الوصف بالمائة ومرتبطة

المرتبة (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزى والتربك يؤول الى واحد وكأن الداعي الى
نفي التبعض والتجزى والتربك ايها اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور
وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من
قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى مائه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تربد بالتبعض كونه مضافاً
اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة
البعض اليه ونفي التجزى نفي اضافة الجزء وبالتربك نفي اطلاق السكل والمركب فلا تكرار أصلاً
وكما انه تعالى ليس متركباً من الامور ليس متركباً مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فانه أجزاء الى آخره على قوله لما فى كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال
عليها ونفى التناهي بعد كونه محدوداً ومعدوداً مستغنى عنه (قوله ١) أى بالمجانسة للاشياء) يعنى المراد
بالمائة المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من أى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية
الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى
قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف
بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله أى المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب
لا تقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فتقتضى مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى
بعن بل التميز فلا تهمل فى التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على انه لا يستل عنه بما لانه إما

(١) قوله أى بالمجانسة الخ قيل المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم
التركيب وذلك بناء على ان ما هو فى اللغة سؤال عن الجنس اللغوى أقول المعتبر فى الماهية وجواب
ما هو فى اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجرداً للقدم
قال التركيب لازم فى اصطلاحهم ذكر فى شرح المقاصد ماهية الشيء بأنه هو يجاب عن السؤال بما هو ولا
خفاء ان المراد ما هو الذى يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل فى البصرة على ان
الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ما هذا الشيء أى من أى جنس هو وأهل اللغة يقولون
ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب
ما هو وقال أيضاً الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب أى شيء هو أى من
أى جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى انه ان عنت بقولك ما هو اسمه تعالى
فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب
منه ما فى شرح التمهيد منه

بقول المصنف ولا يوصف بالمائة (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى (للسؤال)
ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبنى على ذلك كما لا يخفى (كفوى)

(قوله والتمسك الخ) رد
على المحشى الخيالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على المجسمة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأن كيد في نفي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بعضي وسمعت بأذني {قوله
متوهم أو متحقق} الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لكليهما على طريق التنازع
كما قال (القزويني) فالمعنى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى مماسة السطحين)
لا يخفى أن هذا المعنى
للفوز بعيد غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا يخفى على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تعريف
الموهم على المقايسة (منه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزّه عنها نوعيّة كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
عنه بما والتمسك يكون ماهو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعى فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جمعه للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وإثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحواس والظاهر والباطن
كالطعم واللون والرائحة والام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما
اللذة العقلية فبها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص المتن السكيفية بالسلب ولا وجه
لتخصيص الشرح السكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من توابع
المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه يعني عنه ذكر التمكن
إذا التمكن لا يكون إلا في مكان تصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة الذين عده كل مكان سوى
المكان العلوي أو نفياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فإن فيه كفر (قوله لأن التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جمعه صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جمعه صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
الموهم والحق كالبعد وقوله يسمونه المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وههنا
يحتاج * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو مقام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من الصبغة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وثانيهما أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع أبعاده لا ببعاد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس يتمكن معني واحد بل معان بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحده (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

(قوله قبل هذا الترديد الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله والالجاز أن يساوي
الحيز الخ) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصر على لزوم
التجزّي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم أن هذا
الدليل مبني على التناهي
يعني أن لكم دليلاً على
ابتناؤه عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتناؤه عليه
(كفوي)

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان ناقص
من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن
ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) قلوا نفي التحيز
لن كان أنفع وقوله لأن الحيز الخ يفيد أن المخالفة في مفهوم الحيز كافية في مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد الجرد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجد في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢)) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً إذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للمتحيّز الحادث وإنما جعل التحيز حوادثاً لأنه إذا كان الأزل متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياناً غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
لتحيزات (قوله أيضاً إماماً يساوي الحيز الخ) قيل هذا الترديد لا يظهر البطلان على جميع التقادير
والأفلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم أن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والالجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم التجزّي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير المتناهي يجوز أن
يكون ناقص من غير المتناهي إنما الممتنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزّي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أو لا فالبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر إذا المساواة والزيادة والنقصان من خواص
الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي
المكان والجهة معاً أشار إلى نكته ترك الجهة وهي أن نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لأن نفي المكان
إنما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أنه يمكن اتعام الاستدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الخ
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم وينمعه عن
النزول هنا كالأرض وهي المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من نفي المكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(قوله أي لا يعين وجوده زمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أولاً بتغير بمرور الزمان أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات فإن شيئاً من هذه المذكورات لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لا يخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى (١٦١) التعيين أو فإن جريان الشيء على

الشيء ليكون الشيء الأول مرجعاً للضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لا يتعلق له به) أي بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) إشارة إلى الفرق بين ماله يتعلق بالزمان وبين ما لا يتعلق له به لينكشف عدم تعين الأول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لا يوسع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

ففي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجري عليه زمان (١)) أي لا يعين وجوده زمان فإن الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له * منه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فإن معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول ضربت ضرباً أو ضربت فتمين به ما قصدت بالفعل * وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا يتعلق له بالزمان وإن كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والأول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الأمور الثابتة فأنها بحيث إذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فإن وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فإنه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقه عليه وكأن الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الإشارة فأنهم قالوا هو متجدد معلوم بقدره متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زماناً لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زماناً لشيء الأول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمر و جاء عمرو عند محبي زيد وهو ضعيف لا يوسع المقام بيان ضعفه وإنما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت * ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوه مقدار حركة الفلك الأعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولاً وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فإن ما يقدر به الحركات مطلقاً مقدار حركة الفلك الأعظم فإن جميع الحركات تقدر به ثانياً وبالعرض ولم يلتفت إلى مذهب ثلاثة آخري لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وأنه الفلك الأعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يقدر زمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقهاء القنوي شارح الحاوى أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعنى انتهى وقال شيخنا المولى الجاجري أي لا يتغير بمرور الزمان من حالة إلى حالة كما في الممكنات * أقول في الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أو ذو حال أو موصوف فالعنى ان الزمان لا يوازن وجوده تعالى ولا يماثله ولا يصاحبه ولا يناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب (منه)

(م - ٢١ حواشي العقايد ثاني) (عصام) واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وإن كل معين فيهما في أمر ما معاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجتمعان * ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرها من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لما مقيسة الي ما يقع فيه وكذلك القلبية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقافاً ولذلك تعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس والتوقيت انتهى (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله الحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه انه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الابدع الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهم * اللهم الا أن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة فتأمل (١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء بعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) يغاير معنى الآخر فهو على الاول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطفا على حق التنزيه أو بالجر عطفا على التنزيه والاول (١٦٢) أولى كما لا يخفى { قوله المبالغة فيه } أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه ففهم الجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية الا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة { قوله متعلق بالمعاني الثلاثة } ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا اليه ان الواجب

الفلك الاعظم * واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة * ولك أن تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثله بالحادثات * والجسمه غلاتهم المصرون على التجسم الصرف * وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على ان أحدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجهه الابلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى والحدود والمتناهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي * ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا يهاجمه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا يمنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا * على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله أيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب

تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بباقي وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما يتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد انه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وان أراد انه يشعر بأنه (١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتمام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خير بأن اشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدخ نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خطر القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات * وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم * وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لا يفتيه عن مخصص * وكون الاضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه * وعلم ان قوله لادلالة على ثبوتها لها معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات * وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والابقى لا بلا خبر * وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لاعلى ما ذهب اليه المشايخ * واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها ين * لكن لا يدخل في عدم الابتاء ايها عقائد الطالين وتوسيعها بحال الطاعين كما لا يخفى (قوله واحتج الخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج الخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة * على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور * وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتعويض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا يبنى المماسه حتى يثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالمماسه المماسه بالكلية لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا يبنى كونه متصلاً بشيء من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في وقعه وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم الحض ما لم يخاطب أصلاً العقل والضعب العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء أي لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفى المماثلة افاد نفى المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفى المشاركة في التكيف وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمناً لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فقول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثاً) تشنيع على المحشى القزويني حيث قال في كونه حادثاً نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجباً لاختياراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله لانه أي كونه حادثاً) قوله لا يفتيه عن مخصص (ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الانغاء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقاً فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزاً لا متمكناً) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته) فيه انه داخل في قوله والصورة * على ان نفى التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسبق الكلام بقية ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فقول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشى الخيالي (قوله
فما قيل الخ) هذا رد على
المحشى الخيالي
(ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السياق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلبي في حاشيته على شرح
المواقف قيل ثبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جملتها التماثل على ما صرح
به في موضعه فيتوقف
التماثل على نفسه وأجيب
تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويندفع الدور انتهى (قوله
الى تعقل أمر زائد) قال
حسن جاي في حاشيته على
شرح المواقف قيل أي غير
هذه الصفات وقيل الكلام
مبني على ان الوصف عين
الماهية وهو الاظهر انتهى

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه
واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم
التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب
وكون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه
أنه يقتضى رفع الاثنية فلا تمكن المماثلة بين شئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر
سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد
على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتجيز فعلى
هذا ينبغي أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات
لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات
عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع اليراد بأن المراد يسد أحدهما مسد
الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود)
أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله
فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهب الى ما نقل عن بعض
المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفى المماثلة فكانه
قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا
تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافى ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما ثبتت بالاشتراك
في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام
الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا
يقدر فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول
الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر انه لمخالفة
ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد نفى المخالفة بين قول
الاشعرية واللغة ويحتمل نفها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي
البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشترك
الشئين الخ فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظنا بأنه من
تمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل
جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه
وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لان الجهل ببعض أو العجز
عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته * ولاك أن تجمله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء
والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فليمتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه
باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه
لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على
عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله وحقق الحق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني (١٦٥) في شرح العضدية وابن خواجه في

التهافت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهافت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيئا أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المغاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولي الدين)

(قوله كانت حادثة) لما مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري

أن العجز عن الممتع ليس بقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للايات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانه لا يعبا بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الاجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين * وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم بالجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق الحق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفاهيم كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفة أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات * وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولما بني ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات لانه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساد ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله فنبه على انه الخ) أي نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالى على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلاً وفرعاً (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على الحشى الخيالي وأنت خير بان هذا انما يتدفع بما ذكره لو كان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعياً وإيس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على الحشى الخيالي * وأنت خير بان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا الإيراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الإيراد

من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبابكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام * ان الذين أراهم لم يؤمنوا * محمد بن كرام غير كرام * انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول الحشى (١) (ولى الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية

(١) فيه ان الشعر المذکور ليس نصافيا ذكره الأبهري والرواية بان في ترويح أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في الخلق فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له وواقفهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تبحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثره له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم وبما لا يشبهه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمًا وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعلم والقادر والقدير وازافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اثبات الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قدما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعاً معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازماً للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أذلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام علي انه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره الحشى (الكرام) اذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذکور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجهه جاء الحشى ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضا لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد فيهما انصافا في ان الشعر المذکور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام الحشى على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

المدقق وأرجو الخ ولا نقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامة القائل بان معبوده مستقر على العرش
 وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله
 والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لما قيل الخ) هذا رد للمحشي الحياي (قوله أو لما قيل الخ)
 قائله المحشي الحياي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيجي من الشارح

رحمه الله والغرض تحقيق
 المقام أو التعريض على
 الشارح لقصوره في البيان
 فتأمل (قوله قد عرفت ان
 هذا الخ) حيث قال عند قول
 الشارح لا كما زعم المعتزلة
 انه عالم لاعلمه ان جمهورهم
 أثبتوا صفة الحياة والارادة
 فيصعب عليهم نفي باقي
 الصفات تحرزا عن ثبوت
 القدماء (قوله والعينان)
 هكذا في النسخ والظاهر
 والعينين (قوله لانه يمكن
 أن يقال الخ) أنت خير بان
 كلا من هذين الاحتمالين
 بعيد من عبارة المصنف
 بمراحل كما اعترف به نفسه
 فلذا لم يلتفت اليه القائل
 المذكور أعني المحشي الحياي
 بل تصدى الى توجيه الاشارة
 بحمل العبارة على ما هو
 الظاهر الواضح على ان معنى
 الاقتصار على الاول هو
 الاقتصار عليه في الذكر

الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات
 القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن
 للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة
 الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل
 بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث
 يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون
 انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته
 لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم
 وقوله فبال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من
 البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان
 الاول أن يقول فبال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله
 فبال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير
 واضحة في الجواب لكن لما قيل لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات
 بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع للتغاير وبه يتم
 الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات
 بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب
 أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء
 أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت
 بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض
 الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة
 في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر
 قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب سار اليه ومذكور ضمنا هذا * لكن في قوله

الصريحى وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لفيه أصلاً كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لاهو) قال الفزويني وقد
 يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يجعل مسألة الفن فالاولى
 ان يجعل قوله وهي لاهو ولا غيره جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لسلك واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان
 يقال لما تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان
 الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالاصل فليحذر

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ويمكن دفعه) أي دفع
النظر الذي أورده القائل
المتقدم (ولى الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف)
وأنت خير بان دفع هذا
التبادر وعدم الاعتراف
بالعينية إنما هو من بيان
حكم الصفات ولا مدخل
له في الجواب عما تمسكت
به المعتزلة أصلاً فلا وجه
للنظر قطعاً (قوله ومنع
تكفيرهم حقيقة) تضمنين
كلامه هذا المنع غير ظاهر
الهم إلا أن يقال يفهم
ذلك المنع من قوله ولكن
لزمهم ذلك بناء على أنه لا
تكفير بلزوم الكفر كما
يشعر بذلك قوله لأنه
بلزوم الكفر لا يكفر
قدبر (قوله فلا يجبه)
تفريع على قوله ضمن
كلامه منع التصريح ومنع
تكفيرهم حقيقة ووجه
التفريع ظاهر (قوله ولا
حاجة الى الجواب الخ)
الجبب هو المحشي الخيالي
حيث قال قوله تعالى وما
من إله إلا الله واحد بعد
قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا إن الله ثالث ثلاثة

ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لأنه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف
بالعينية* والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بأن
في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتاً ومعبوداً للخلق
وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه الحذورات المذكورة فقال
وهي لا هو ولا غيره لأنه حينئذ يكون مقتضياً لذكر لا هو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب
لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصارى وإن لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم
حقيقة فإنهم كفروا تغليظاً لأنه بلزوم الكفر لا يكفر مالم يلتزم وقيل يكفر إذا كان اللزوم ظاهراً
وكان من لزم كفره عالماً به* فلا يجبه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا مالم يلتزموا
فعلم أن كفرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة* ولا حاجة الى
الجواب بأن آية كفرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم
النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وإن كل ممكن حادث
فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن
بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى أنه تعالى جوهر يعنون
به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سمو الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات يناط بها نظام العالم
ووجوده أو لأنها أصول الالهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع أن الذات رابعتها
لان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الالهية وبهذا ظهر أن ما قيل أنه ميل من النصارى
الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه أنه لا معنى حينئذ لانتقال أقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات
(قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم
تجوز الانتقال على الآخرين حتي يثبت ذوات متغايرة إلا أن يقال تجوز الانتقال على أقنوم العلم
يشهد بتجوز الانتقال على الآخرين على أنه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون
كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما
أولاً فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر
القدماء على التغاير وإنما يتدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان
منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقاً وحاصله
ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضاً
لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين
والواحد وليس الاشكال مبني على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على أنه لزم النصارى
تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنية وبهذا اندفع
أيضاً أنه قد عين معني الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

منع

شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالله ذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق

يدل على عليه المأخذ فان احصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ما ذكره) خبر السكون (ولى الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين ما ل قول الشارح ولما نل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

أي استلزام وجود الصفات
تعدد القدماء واستلزامه
لبطلان التوحيد لان
وجود الصفات مستلزم
للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي
وهو مستلزم للتعدد
وحاصله ان هذا المنع
غير مضر بالمقصود انتهى
فتأمل (قوله نعم لو أبطل
الخ) فيه رمز الى الجواب
عن هذا النظر الثاني بانه
يمكن أن يحمل المنع في
قوله ولقائل أن يمنع على
المعنى الاعم له فالمعنى
ولقائل أن يبطل توقف
التعدد فيثبت ان يكون ابطلا
للسند وهو وجه (قوله
يناقش فيه الخ) المناقش
المحشي الخيالي وانما عبر عنه
بالمناقشة لكونه اعتراضا
على الظاهر مع ان دفعه

للتقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات
منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور
فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكرار على التغاير لكان
موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة)
يناقش فيه * أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها
جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلاً مركبة من وحدات متكررة
لا من خمسين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب
الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد
والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير
ذلك (قوله وايضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة
بالبدية (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغاير (قوله وان
لا يجزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى
بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي
واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاحين واللاغير بل يقال هي
واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد
لا تساعد عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً
لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله
تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتصاص في
التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه
فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

(م — ٢٢ حواشي العقائد ثانی) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا
الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع
المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
فلا يتوجه المنع قال (البحر آبدي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضا فان للخضم أن يقول تعدد القدماء
مطلقاً مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش الحشوي الخيالي وإنما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار إليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة إنما تدفع لو كان القول بمحدث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو الحشوي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر الحشوي الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدمات فانهم يجوزون تكرار القدمات (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأييد باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

قال (الدباغي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عارياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حينئذ ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير ملاصق بهذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لاحالة فلم ان أعراف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق للحقيق بالقبول انتهى أقول فيه نظرفان

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي السكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور انهم قالوا بمحدث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير تقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لاهو ولا غيره في الظاهر رفع للتقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع للتقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لاغيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدمات (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لا يغيره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقاً لان العرض غير المحل اتفاقاً كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمتنع

(تعدد) المراد بقريئة السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام انما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب { بحر الافكار } هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (السيل الكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو الحشوي صلاح الدين (كفو)

(قوله فعدمها عدمه) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كما لا يخفى وقيل والا فيرد عليه ان تحالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الخ لا يستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله أن هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات الحديثة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما

فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على اطلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله) وهذا ممكن في الصفات الحديثة اللازمة (أي فيتم ما ذكر في الصفات الحديثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البعثان المذكوران اما الثاني فظاهر واما الاول فباختيار الشق

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من مقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونها هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد أو واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لامطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات الحديثة في ذلك * وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات الحديثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات الحديثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة الحديثة

الاول من التردد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزم المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه ليراده ههنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة الحديثة لا تتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بهارأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اذ مادة النقض لا بد وان تكون من المحققات

(١) والحمل قد يكون ايجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفاءه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتميزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد قاعدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسما سماء شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخبالي (قوله فبى حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وإنما (١٧٢) قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ما وقع في كثير من النسخ

(قوله أي غير الجزء)
 (الأخير) اذ الجزء الأخير لا يتصور وجوده بدون الكل فلا تلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من تمة ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط الافادة مع التغير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سبجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغير ينافي باشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغير الكل عند المتكلمين فاشتراط التغير كاف في الافادة وأنت خير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لا مولا غيره الى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

لا تحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) * لا يقال التردد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد * لا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الأخير * وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لحله وقد عرفت ما فيه * وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تسكفه اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المتغير في المغايرة الانفكاك من الجانبين وإنما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبته الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يتمتع بدون العشرة * بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء خلفاء كونه جزأه وانه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الفرية بما سبق * الا أن لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم * ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغيرين في المفهوم بحسب الوجود * وما يقال ان مجرد التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الآن الافادة تتوقف على التغير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها * نعم نتجه انه لا تتوقف افادة الحمل الاعلى التغير ذهنا لاعلى التغير بحسب المفهوم والتغير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذ لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضحك (قوله قلنا هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذنب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونها) يعني لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المتغير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ما روى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونها على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(الواحد)
 حينئذ لا يصح توجيه كلامه بان الجزء لا يغير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح (قوله لاعلى التغير بحسب المفهوم) فيه ان التغير ذهنا والتغير بالملاحظة بوجهين عين التغير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله من قال الخ) هذارد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه
(١٧٣)

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستغناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة وأخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجب في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لتعلقه بالمتنوعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمها) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بأنه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الواحد من قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الابطمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصانع في انه يتمتع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيراً من الجهالة وما يقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغاييرته للشيء مغاييرته لنفسه وبالجملة مغاييرة الشيء للشيء لا تقتضي مغاييرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغاييرة الواحد للعشرة مغاييرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأييد ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة محتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم * وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية * وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولكأن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف بعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً * وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف الحسوس وكما أن علمه تعالى أزل تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزل، إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحدوث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند منبثه لانه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جملة ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزل أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملازم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالحواس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها للتنبيه الخ) قال (السكستيني) حل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان الفصل بينهما بالحياة دليل المبينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشي على الحياي) بان هذا انما (١٧٤) يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والا ففسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقة على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمرا اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرأ في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تمة وهي قوله فيدرك بها ادراكاً تاماً الخ فانه من تمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافاً تاماً * ومبني اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا * والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والسكستيني وأبو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالحواس أحدهما أتم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقي الحسوس ولا مندوحة عن اثباتها تحرراً عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفريعية (قوله باطلاقة على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السبكي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينه على ان مشتقها أيضاً مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله تحرراً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر الحسوس وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لا مدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) حينئذ يجب أن يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لا بد من القول بأنه تعالى يعلم سائر الحسوس لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آتياً بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاليتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما انتهى. (منه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله انه لا يجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مستوية فلا

بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى السكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى السكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة تثبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لاحتاج الى اثباته بل يفني عنه القدرة واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فقامل (ولى الدين)

(قوله وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزليا) لما مر منه ان أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير

وقوله لاغلى سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لقيتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى * وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبتته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما في كونه على سبيل التوهم فلعلة استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركاً بصفة يدرك بهاذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فينبغي أن يكون ذكر قوله لاغلى سبيل التوهم في موقعه * وما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسماعة الا أنه جري عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فايوهم قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث العلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحى الاشارة الى انه لابد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لابد من العلم أيضاً * والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى السكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لابد من أن يضم اليه

وهي أزلية وان بعض فناء التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تعلق في الأزل بوجود المقدور فيها لا يزال (قوله الى انه لابدها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لجهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى السكل لا يتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشئة

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون الى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال
جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

(قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه ان نسبة الخ) فيه طعن للمحشي الخيالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه هنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحاً
غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد
انتهى يعني ان ما ذكرناه في هذا الهامش من الحكم بان استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في
الاصل الحاشية ثمرة البدء فيها والعود أحمد من البدء وثمرته أجود نخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الامثال يضرب فيها
كان آخر الامر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع ان استواء نسبة التكوين
غير مسلم عنده مثبتة بل يشبهه بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع (١) ووجه
ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحاً للوقوع لانه تابع تعيينه
لوقوع وتعيينه للوقوع مرجح * وأورد عليه انه فيمكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والسكل في قوله
مع استواء نسبة السكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات * وأورد عليه ان نسبة الارادة
أيضاً الى السكل سواء فلا بد لسكل من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل * وأجيب بان تعلق
الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهية العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد أحد الطرفين
المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية
ورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلباً انه يلزم أن يكون الحجر قادراً لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر في أفعاله مغلوب لانه ليس
فاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى السكل على السواء لان
(١) هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم
وجئنا بمثل البدء والعود أحمد *
(قوله فلو ضم اليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
الى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار اليه بان يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
الى السكل لاستغني عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعاً للوقوع وكان
الدليل أخصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لانه) أي
لان علمه تعالى بالوقوع
تابع تعيينه بالاضافة أي تابع
لتعيينه للوقوع (قوله وتعيينه)

مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بان تعلق الى آخره) حاصله ان اللازم من استواء نسبة
الارادة الى السكل انما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
كما في مادتي الهارب والعطشان وإنما المحال ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال
السيالكوتي) هذا الجواب لا يجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة
واستواء نسبتهما الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات
وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على انا نقول قد صرح
السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن
الايثار المذكور الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية
والتعلقات ^أ رر استبرائية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله من قال الخ) مبتدأ خبره قوله لا يحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على نبينا ومبيناً لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم (١٧٧) وإنما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالآثر عن مبدئه كقيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تفسيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر أن ذات الخ) يعني أن ظاهر ذلك البيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان مثلاً قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر أنه ليس كذلك وفيه نظر إذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لا حصر في هذين الأمرين بل يجوز أن يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فليكن هي المرجحة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب إليه التجار ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه أمر مذهب التكلمي وعنده إرادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فيما ذكره خاطئ مذهب بذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلقت إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوخ استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالألفاظ القرآنية وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو أما راجع إلى صفة العلم كما قيل أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويحبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتثني والترجي والقول بأن التثني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضاً. مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه العبارة أو الكتابة أو الإشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفى في إثبات الأول بذكر الخبر وفي إثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الأخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وأن مغايرة الأمر للإرادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر ما يدل على المغايرة في التثني وهو أن المعنى الموجود في التثني غير الكراهية لأنه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصده إلى إظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

(م — ٢٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الأعم من الدلالة بالواسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يريد أن المدعي هنا أن هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الأمرى للإرادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بحصيله بل المطلوب به هو كُف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بأنه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عديم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وقال هذا المحشي (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

بالمقايضة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالتنهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهي * وفيه ما فيه تأمل تعرف * وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يجعله التصور الحالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد له لئلا يمثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد له لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبتقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ الخفية المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولاً فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعتقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معقول للاجماع

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلمة لا للنفي والعدم وأما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوباً بالنهي فنُدفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوباً يكون باعتبار بقاءه مطلوباً نعم لا يكون وضع التنهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع التنهي لطلب الابقاء والامر فيه هين انتهى فاحفظ هذا فانه سيفيدك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشئيين في شئ لا يستلزم

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهي بعد قوله يأمر والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفاً (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضاً المحشي الحلي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الحلي (ولي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلاً (قوله لا يعذر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كفوي)

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلماً وهذا من ثمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفراء فاصل الدليل أنه تعالى متكلماً بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام إذ لا معنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الإيمان بوجوده إلى آخره) لا يخفى أن ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بأن الاجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال الحشى صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً وأجاب (صلاح الدين) بأن دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو أن الشرع موقوف على كلامه تعالى بالأمر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث هنا إنما هو في كونه تعالى متكلماً وأن الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنفيه هنا إذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحي القادر السميع العليم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن منبأه قوله لا يجتمع أمي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدونه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد إذ المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فبني فيه أن الاسم هو المتكلم * وتكرار الإشارة إلى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر أن كلامهما يعني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع إثبات المشتق (١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا خفاء في أنه لزيادة النزاع اهـ

ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله إثبات الكلام النفسي) فيه أن إثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد إثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لخصائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير أن القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لئلا يبدل لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما لى ما ذكره الشارح (قوله ولا يخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي (كفوي)

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشى الخيالي (قوله فالتقضي) هكذا في النسخ والإصواب فالتقضي (قوله والكلام مطلقاً) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولى الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السيلكوتي) فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل إطلاق التكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسألة لا يشترط اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم

لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسامون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو إليها * ولهم أن يقولوا إن الكلام صوت مكيف بالاعتداد على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين توجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم إلا أحداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث لأن الامتناع ليس ضرورياً إلا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالتقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لأنه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى لتعجزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * وأعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فإن كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لأن وصفه لا يكون إلا كذلك والازلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والأصوات * فالأولي أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلي رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والأصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطري فلا تحسن مقابله بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي) يعني أن هذا الحكم إنما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل (١) فانهم جعلوا التكلم لله تعالى لا باعتبار كلامه هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظة التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول إن كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً

من أن المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لأن وصفه لا يكون إلا كذلك أن أريد (عليه) أنه كذلك في نفس الأمر فهو لا يستلزم الغناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداعلى الكرامية وأن أريد أنه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تغني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفاً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال إن التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تنحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أهم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني أنه إن أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية
 للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالحجة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
 الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والحرس انما ينافي التلفظ الاول في انما ينافيهما اللفظ فتأمل
 (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والحيز
 بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على أن تكثر الاسماء تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
 وقديل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء * وكون الاستفهام كلامه تعالى
 على لسان العباد والافهومنزعه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي
 أيضاً * وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق
 من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
 ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولابآلة وجارحة (قوله لما
 أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لما سواه مدخل في تحقيق شيء فالقول
 بوجود الصفة لا يليق الاعلى قدر الضرورة * والاولي أن يقول ولادليل لان رعاية الالبق بكمال
 التوحيد انما توجب نفى تكثر لادليل عليه فلا يستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء
 الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الادليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر
 كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا
 يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
 واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل
 وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات
 ذكره ابن سعيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما
 يصير أحدها فيما لا يزال * وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها * وأجيب بمنع ذلك في الانواع
 الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق
 بعينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر
 طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
 الكلام عنها في الازل * وههنا أبحاث * الاول ان هذا السؤال لا ينحصر الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك * والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام * والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق
 غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
 ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص * والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام
 اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والافضل الاقسام أنواعا لصفة شخصية
 مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الماخوذات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات *
 وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
 اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها * وعن الثالث انه أورد

خارجا عن المبحث لا يحسن
 قوله صفة منافية للسكوت
 إذ الكلام مطلقاً صفة
 منافية للسكوت وان
 أريد به الكلام مطلقاً
 أو كلامه تعالى خاصة فلا
 يصح قوله والآفة التي هي
 عدم مطاوعة الآلة لان
 كلامه تعالى ليس صفة
 منافية لعدم مطاوعة
 الآلة لنزعه تعالى عن
 الآلة فتأمل (قوله بما سبق)
 متعلق بالاستغناء وقوله من
 ان السابق بيان للدفع
 المشار اليه (قوله ويمكن
 توجيه آخر) أي ويمكن
 توجيه قول المصنف والله
 تعالى متكلم بها على وجه
 يندفع الاستغناء عنه بما
 سبق بتوجيه آخر غير
 ما أشار اليه الشارح بقوله
 يعني انها صفة واحدة
 (قوله والاولي أن يقول)
 بدل قوله ولانه لا دليل
 ولادليل على أن يكون
 من تمة قوله لما أن ذلك
 أليق ويكون المجموع دليلاً
 واحداً (قوله ابن سعيد)
 شهير بابن كلاب بضم الكاف
 وتشديد اللام وهو أحد أئمة
 أهل السنة قبل الاشعري
 هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التمثيل والمراد وشي من الحذورات كالعقاب والعقاب والحرمات من الثواب (قوله علي ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كينادي عليه تعليقه (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر مثلاً يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلاً (١٨٢) من تضرب إنما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فين المقامين

منافرة وأيضاً كون حصول السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزيلاً يعرف منه إيراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبراً ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتسك بالعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر التدب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيها أيضاً إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيها لا يزال ولا يخلص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة * على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام * ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

منافرة وأيضاً كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياها وذلك لان الامر والنهي لكونهما انشائيين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتي يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف

(والجواب)

الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهى وفيه

أيضاً ما فيه فتأمل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لانفسها فلا يلزم للامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معني قول الشارح في الجواب ان لم نحصل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تعريض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفه أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأقيد (كفوى)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على الحشوي الجبالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى اعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولى الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيق وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المتناصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره الحشوي * والثالث ان السفة هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والتقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لمرتبة الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله أن السفة إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود مخاطب إنما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المتناصد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفة وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

قليل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفة يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضاً فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفة بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه انما يكون محالاً اذا

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفة إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذباً محضاً انه لازمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضاً كذباً محضاً اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضاً اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضى * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين يتعلق الامر فليكن الامر قديماً والتعلق حادثاً عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفة والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح في الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلباً لا تيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلباً لا تيانه وقت وجوده فلا يكون محالاً ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباني) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال شيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار إنما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق الماضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لامن الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر الحشى وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجه الخ) قاله الحشى الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى السكستلي إنما سبق ذلك لما شاع من إطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الأصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني إن الظاهر إن الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال إن الباء في بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصاً الفرد أحد غلمان بشر المريسى وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رفعه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقتلوه فإنه

كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت وأورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولى الدين)

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعها لأن في الحديث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي أن ما ذكره تكلف إذ يكفي في التنبيه على الإطلاق على القرآن أن يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدوا إلى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول أنه على طريق في الحديث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لتقديم الكلام من إجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا ينبغي أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل للقسم وفي خلاصة الطيبي نقلاً عن الصغاني أن هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لأنه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الأشاعرة مسئلة عدم خالق القرآن والدليل لم يسبق مرتباً مجموعاً بل سبق في موضع أنه ثبت بالإجماع وتواتر بالنقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفي موضع آخر أنه يتمتع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فإنه مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيفاً اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لأنه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازوال والنزول يوجب الانتقال من مكان عال إلى سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب كونه من موضوعات

(قوله ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لاجتماع القرآن والكلام والكلام في الثاني لافي الاول (١) قوله فإنه مطلق التركيب الخ فيه أنه ان أخذ قضية كلية لا تكون صادقة لأن التأليف أعم من المجامع للتوالي في النطق

وان أخذ جزئية لا يتم التقريب كما لا ينبغي فالأولى أن يقال فإنه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في (العرب) مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازوال والنزول الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة أن الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه أن حدوث المكان لا يستدعي حدوث المنتقل منه إليه فالأولى أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن أمانة الحدوث فتأمل (كفوي)

(١) قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا مترادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعاً في القرآن والافكلام الله أعم كما أن القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم إن وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجهه الآن يقال إن الأصل المساواة بينهما سحاً قلى زاده (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات الخلق وسماه الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبين هذا الخفى المدقق في هذا النقل المحقق الفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا في حواشي الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير أن أبا حنيفة لم ينص عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكراً صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ما ذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفاً من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات سكن الانصاف عرفي فان المتكلم اذا وجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتعدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبق بالتمضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اخافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصر تلك الحال متكلمة به حتى تنقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيحصل الصوت المتكلم في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى يحصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم مع نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالابيض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ — حواشي العقائد ثاني) (عصام) وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف الباري تعالى وقد تسلم الملازمة ومنع بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى اليجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيها سبق (كفى)

المحيط في شرح شمس الأئمة انه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لتقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الأصح انها آية في حرمة المس لافي جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشاف والتلويح انها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسماً لما نقل اليه الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لا يضر لانه بناء على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة

منا على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن ان تقرّر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول اليه بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تتمتع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية لسلامة التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ الخيل * ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلان الفرق بين الحلول والكتابة والسمع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازاً فنلبي يومه البيان من الفرق لا وثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجوداً في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الازهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكم وشركة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجوداً في الاعيان ليس كقوله وجوداً في الازهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان * ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايها بالبيان

الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حالاً في المصاحف فكونه مكتوباً في المصاحف مجاز (قوله لانكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأى البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو ممن ينكره فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه) أي الوجود في العبارة

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله) في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لازدات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الازهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولى الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبهه المؤخر وأشبهه خبر للمبتدأ (كفوى)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زاد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه
يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلمنا يوصف القرآن حقيقة بما
هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
الحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً * وبهذا اندفع ما أورد
انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر *
ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
بهذه الامور مجازاً كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي
حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
ان ما ل وصف شيء بشئ مجازاً وصف شيء آخر به حقيقة ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
المذكورين عن الشبهة واحداً فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما
يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم مجتنبهم عنه لانه ليس الدليل ومجتنبهم عن الدليل لانه لا يثبتونه
وينكرونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع لجعل اسماً للنظم فالاولى تقديم الجمل على التعريف
وأن تعريفهم لاحد معني القرآن لجعلهم القرآن اسماً لانه الظاهر انه لا اصطلاح منهم إذ لا احتياج
للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) أول عبارة
الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم
ركناً لازماً في حق جواز الصلاة ولهذا جواز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن ألزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد بالجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك أن
تجعله عطفاً على قوله للنظم والمعنى جميعاً فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجعل القراءة
والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما
كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه
(قوله فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجاء
المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم التكليم) أي تكليم الله فان
تكليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق التكليم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد
الخ) أي بقوله وبهذا
التحقيق الخ والمورد هو
الحشي الخيالي (قوله ولا
يبعد الخ) وبهذا اندفع
أيضاً ما أورد الحشي
الخيالي انه اشتبه الخ (قوله
على انه الخ) هذا علاوة
على قوله وبهذا اندفع الخ
كما يدل عليه قوله فلا يبعد
الخ مقارناً بالفاء التفرعية
(قوله فتأمل) لعل وجه
الامر بالتأمل الاشارة
الى انه اذا كان ما ل
الجوابين واحداً يتدفع
ما أورد الحشي الخيالي
من ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المصنف
لكن هذا الايراد على
ظاهر الكلام وقد قالوا
ان دفع الايراد على الظاهر
مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا)
أي لفظ المنقول الينا
(كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قيل من أنه خص باسم الكلام لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة ونزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعنى ما يدل عليه ما ذكر في توجيهه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح فيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر اذا تبيننا * الا أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد باللفظ بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد باللفظ معنى وبلنفي عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجوراً وفيه انه لابد في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيهما فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظه وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين الخ) في شرح المواقف اعلم ان المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات قائماً تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له توازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قيل)
قائله المحشى الخيالي (قوله)
أورد عليه الخ (المورد
والجيب المحشى صلاح الدين
وتبعه المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منها ما قيل الخ) قائله الحشوي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله ان كلام الله * واعلم

أن الحشوي عصام الدين جمع بحجتي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لا عبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحكماء انه ما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لا يصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا اننا خالقون لا فاعلنا كما تقرر في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا التحقيق الخ) لا يخفى ان هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفسير باخراج المعدوم الخ) يريد الرد على (صلاح الدين) حيث قال في قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحقيقه فلا معنى لا يراده ههنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة بآثارها الحادث كما فسرهما المصنف به فقال وهو

الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا * وفيه ابحاث * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة * ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لا يحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من نقوش مرتبة قيماً للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزويق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء فانها بلا مادة فهما غير مسبوقين بالعدم وللإبداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجرّدات * ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صاراً عنده مساويين للاحداث * والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فيكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذكي * واتفاق العقل والنقل على انه خالق للعالم دلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء وأما انه خالق لواحد أو غير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقمك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لا طباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

- (١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمثالة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق الماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (مثلا زاده)
- (٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى تأمل (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم والكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كفوى)

(قوله فن قال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله واما ما أورد عليه الخ) المورد الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتام * وأنت خير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرهما) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المتقرر بين أرباب الاستدلال

على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز * فيه انه سيجي في آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله برجحته على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر متقول من اللغة (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما سر) من أنه لو قام الحادث بلقديم لزم قدم الحادث وأحداث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالتليل وهنا بالبديهة (قوله فلوم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تنصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى و ارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله * نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الاذلي بأنه خالق لم يلا خلاف * ونجبه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرهما بل يكفي رجحانه اذ من الفرائض كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم برجحته على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل و وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة * وما يجب أن يتبناه عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثاً فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوماً اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه * فن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم * وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد * علي انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستغنى بهذا اسماً من خلق السواد لامن السواد * وأما ما أورد عليه من ان لزوم

العدول الى المجاز كيف ولو كفي عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في العدول الى المجاز لكفي في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلماً كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

في سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع بانبات المنوع بالتحريم (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكوين كل جسم واعراضه (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فانعدام الموت لا يوصف بكونه مخلوقاً وبحاجب ان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعاً ولو سلم فالمراد بخلقها احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج انتهى أقول

الجواز الشرعي متمتع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضاً قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضاً لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقاً فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني أيضاً على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كانه أراد بقوله ومبنى هذه الأدلة ما عدا الدليل الثاني أوجب الأمر على التغليب هذا * وكما ان مبنى الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الامانة تكويناً ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية بخلافها الله في الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون اليجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وأن لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جروا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يحقق الضرب وهو تعالى منزّه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامية في غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله

(١) قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتنازعة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزلياً والمفعول حادثاً كذا قال (السكتي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السيلكوتي) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

ولما استدلل القائلون بمحدث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب (يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يجزأ منه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود الحوادث عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر متعدد في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في * والظاهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لاصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والظاهر من السكك انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فثبت حل الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوده لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالشكوك والمكون حادث بأن يتعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين * وكون هذا البيان بتحقيق ما يقال بناء على ان مخصصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتد والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزامياً لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديماً أو حادثاً * والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتنضح الملازمة * وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والظاهر ان المراد انما يقال في بيان

(قوله فلا يظهر ما قيل الخ) قائله المحشى الحيايى
(قوله قيل الخ) قائله المحشى الحيايى
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه ان السكك المجموعي ليس عين الافراي ووجوده ليس عين وجوده وعليه مبنى الدليل المشهور في اثبات الواجب كما مر فيما سبق فكيف يكون تكوينه عين تكوينه (قوله اشارة الى انه لا تكثر في التكوين) لا يخفى انه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله لوقت وجوده وعلى الثالث يستدرك قوله للعالم أيضاً فتدبر (قوله بان تكوينه حال حدوثه الخ) قال الشريف في شرح المواقف ومنهم من أجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان واسطة بينهما ومن التافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلاً انتهى

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

استلزامه اياه متأخراً
وجود المكون عن التكوين
كما صرح به فيما سبق ولا
يخفى انه بهذا المعنى لا يوجب
كون المكون قديماً لعدم
التكوين وأما ثانياً فلان
اللازم لعدم تصور التكوين
بدون المكون قدم التكوين
أو قدم المكون أو حدوث
التكوين على طبق ما ذكره
عند شرح قولهم لو كان
قديماً لزم قدم المكونات
لثلاجه الاستثناء في وجود
الحدثات عن إثبات التكوين
فلا يستقيم قوله يوجب
كون المكون قديماً لعدم
التكوين قدبر (قوله أي
حاصل الجواب) يعني به
الجواب الذي أشار اليه
المصنف (قوله والاولى ان
يقول) أي بدل قوله وهذا
لا يوجب كونه خالفاً والعالم
مخلوقاً (قوله ليظهر تفريع
قوله الخ) اذ لا يظهر تفريعه
على ما ذكره فان عدم
إيجاب كونه خالفاً لا ينافي
كونه خالفاً (قوله قد قام به)
أي بهذا الحجر (قوله ينافي
كون أحد الوجوه الخ)
اذ يلزم حينئذ كون الشيء
تنسباً على نفسه (قوله وأيضاً

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا
ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم
المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون
المكون يوجب كون المكون قديماً لعدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن
هنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحدوث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الردي يحصل بتخصيص تكوين كل
جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله
والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية ما لا تنفك عن الاضافة والا
فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك
لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام
بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة *
وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعلوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا)
المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين
وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال
وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لازائداً على المكون
اسم مفعول * والظاهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم
بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينه عليه بأن الفعل
غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا
جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جهوهم لم يقولوا به * ولزوم أن لا يكون تعالى خالفاً مكوناً
واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم * والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالفاً
والعالم مخلوقاً ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما
يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً
كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين
تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنسبها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد
الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يجعل المطلوب بداهة التغايرة بل نفس التغايرة
فينبغي أن يقال وهذا كله تنسب على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتاويل ما ذكره
ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنسب على تغاير التكوين والمكون بناء على ان
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

(م - ٢٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لم يجعل الخ حيث لم يقل كونه غير المكون بدیهی بل قال وهو غير المكون
عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه برد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته
 فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه
 ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون
 والظاهر في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب الكلام كما أنه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب
 على أن يطلب الكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب الكلام كل عاقل يحمل
 يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق
 الإرادة مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه إنما
 وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقفها ولهذا لا يجب إرادتنا لأنه ليس مع
 إرادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكرار القدماء إذا كان عنه بد والمراد بالتغاير المتفك بعضها عن
 بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدياً وتحقيقاً فتنه * وقوله تخصيص
 المكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بعد تخصيص
 الإرادة * وفي إثبات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً مجتأ
 لاصفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الموافق لأصلح من الوجوه الممكنة
 دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً
 لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه أن
 الوقوع على الوجه الأصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على
 الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان إيجاب
 المبدل وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر)
 أي المراد الانكشاف التام لامتناعه النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
 الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لاصفة
 ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
 ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية
 بالمعنى المعتاد والمراد (١) بآيات الشيء كما هو بحاسة البصر إثباته في نظر العقل والقوى الإدراكية
 (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف في إثبات الرؤية طريقاً
 قوياً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقدّم دليل على بطلانه يجب
 قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت إذ لا يجوز
 تأويل النص مالم يقدّم دليل على عدم صحة ظاهره فثبت صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغني عنه ولا
 حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال
 الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت
 بشيء وقوله مالم يقدّم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليّة العقل وقوله مع

(قوله بل يجب أن يطلب
 الخ) وفي الكشف
 قد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه لا تظن لكلمة خرجت
 من في أخيك سواً وأنت
 تجد لها في الخير محملاً ذكره
 في شرح أول سورة النساء
 (قوله فمن قال الجواز
 الخ) قائله المحشي الحياي
 (ولى الدين)

(١) قوله والمراد بآيات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي إثبات الشيء أثباتاً مثل الحال الذي

الشيء متصف به أي أثباتاً مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

(قوله فلا تجدى فيه
 المناقشة) هذا رد على
 المحشي الخيالي (قوله ولا
 يبعد ان يجعل الخ) فيه
 تعريض للمحشي الخيالي
 بان ما ذكره من المنوع
 بقوله يرد عليه ان التحيز
 المطلق ووجوب الوجود
 بالغير والمقابلة داخل في
 قول الشارح وفيه نظر
 لاشئ آخر كما هو الظاهر
 (قوله سيد كره الشارح)
 أي بقوله وفيه نظر الخ
 (ولي الدين)

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوى تجوز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان
 الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت أزلاً وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد
 نبه بجعل جواز الرؤية ضرورياً على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة وقدم
 الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ
 أباً منصور لم يتمسك الا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على
 دلالة اذا لم تمتنع الدعوى عقلاً فتصحیح الرؤية عقلاً متقدم على التعويل على شهادة النقل على
 انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكاً
 لطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
 وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئياً وأن التطع بشئ
 وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعمى والاعراض ضرورة انا نفرق الخ
 لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والا قطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم
 المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً
 في المعلوم الذي تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعلوم
 والموجود ولا شيئاً من الامور العامة ولذا قال في المواضع وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو
 الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
 الامكان ولو قيل ذلك داخل في التردد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره
 ويمكن أن يمتنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
 أن يجعل هذا المنع داخلاً فيما سيد كره الشارح كالتنع بسند جواز علة التحيز المطلق أو وجوب
 الوجود بالغير ويريد بنفي مداخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا
 فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان الدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
 آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
 دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
 والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
 بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
 وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
 أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن للصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم
 ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
 سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون
 صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن
 تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر
 فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع
 منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث إذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويح المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمر اعتباري كمفهوم المباحية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي إما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فبقين الثالث فالنوع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلة بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا أنه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائمة وهي إما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا ثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول إذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم المباحية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتسليم به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهرأ وعرضاً * قلت يبي في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري) اما منع لكون وجود كل شيء عنه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض

وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به من تفصيلها فان مراتب الاحمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا لترويح تكلفات آخر بطلمك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر العقلية انتهى (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث

قال وجوابه مامر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاماً مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الموسبة مع تخلف الحكم لامتناع مقوسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة مقوسيته تعالى لما اشتهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كفوي)

(قوله فیدفعه الخ) قال عبد الحکیم اللاحوری أجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى (١٩٧) يفيد استلزام صحة اللمس

الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ما قرره الاشعري صحة اللمس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لاعلى عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للقائب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ما تقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل) القائل السيد السند في شرح المواقف (قوله

بصحة الملموسية فیدفعه ان ما تقرر ان يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاحرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية أو عرضية دون خصوصية عينية أو عرضية رالائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وبما يدل على الامكان انه نفي الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لنفي الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجليل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطبق كما لا يطبق الجليل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان تراني ولكن تمتع الرؤية ويجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت الحال عند ثبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعليق ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولذا من ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون الحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود المتمتع بالممكن العدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتاعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان نفي رؤيته أدل على الامتاع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تمحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأننا لانسلم الظاهر فيه واننا لانسلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجليل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لافي جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى فتأمل افاده السيد الكفوي

بدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس بالتأمل اشارة الى هنا (كفوي)

الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين) (قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكر ههنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالإيجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو الثبوت وانت خبير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) لتعليل لقوله أقرب مما ذكره يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لا انهم ارتدوا بدليل قوله ان تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فعني الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى إيجاب رؤية المؤمنين إثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلاً مفيداً لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربهما عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناضرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربهما بمعنى في ربهما ناضرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم السكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين * ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع العمل بها لم ينهه الالامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفي به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

هذا الاشتراط (إماماً مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من الميراثي في الميراثي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقية الاندلس أوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون الميراثي في جهة من الرائي لسكن لا ينفي كون الميراثي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى مكان وكأن المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جازر الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا أي وان لم يجب أن يرى) لجاز أن لا نرى جبال شاهقة بحضورنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلفها وإما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الخيال دون ذاته وإما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعطي في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فإن النبي الداخل على العالم يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للبصرة في الدنيا لسكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله ايها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخضم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعل الآية مدحاله تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصاً يتمتع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً لعموم السلب والعالم تحت السلب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركاً لها فالعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للأشياء

ففيه اضمار بلا مرجع
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما ان فيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة الى الجهة
(كفوى)

(قوله انشز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البرأى نوبتك والنهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشيء الذي هو معترض لك والانتهاز كالافتراض يعدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدي الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثابة لا يمتد وفي المقنع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في انه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل التمدح بنفسها كالمعصوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة بمنوعة بل ما عده صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعدم الرؤية لان لم يكن لا امتناعها اذ الجسم المعصوم تمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا انتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المدوحات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا ترى أنه لا يمدح شريك البارى بنى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع اكونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهوان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحالك بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لاحالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ مشجع الدين الكرمانى رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائما معه متكئا فكلمه انتهاز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تمام أفعال الخلق كلها وان الأدلة انما يجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه يجعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا تبين أن تحاشى قدماء المعزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

المثبتة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رأى في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتبدل بي أي لها تأويل صحيح انتهى واقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضا ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة للمشرفة حال ابتلائي بتبليين عظيمتين والله الحمد والمنة (قوله بل تمام أفعال الخلق) كذا في ابيكار الافكار للأمدى وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن

للزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان أفعال العباد (قوله ولم يتحاش (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الامانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في المنع الخامس من انه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفى)

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريا جعله صاحب (٢٠١) المواقف نظريا حيث يثبت بالدليل ويمكن

أن يقال أن ما ذكره المواقف تنبيه لادليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البهية (قوله بما أتى به يمكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالأكثر منهم حصي *

فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله بينا أو مينا) الأول إشارة إلى ما ذكره الشارح من الضرورة والثاني إلى ما نقله عن المواقف من النظرية (قوله وان قيل انه الخ) هذا إشارة إلى الرد على المحشي الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل وله وجه أيضا (قوله واشتال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خير به لا يلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجع الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما أن غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيعه على الموصولة يمكن أن يقال

اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايان والطاعة والعصيان إشارة إلى أن المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الاتقياء فهما أسران عدميان والايان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة وإلى أن الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التخصيص مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا يهامه الكفر وهو أن الكفر والفسق مأمور به لما ذهب إليه العلماء من أن الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق الفاذورات وخالق الفردة والخازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الاول ان العبد لو كان خالقا الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الابداء بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يثبت بأن الازيد والاقص مما أتى به يمكن تخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مينا مشكلا وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبن على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رده لما يقال انا لا تمنع انه لاشعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويتقني في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والمعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير الخ) يقال يرجع ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغرافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم لحذف الضمير أهون هذا * ويرجع ما الموصولة أيضا ان فيها مطابقة ما تحتون * قلنا لم يرجع الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجع أصلا وإنما شبه على أن الداعي إليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيأ تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقدار

(م - ٢٦ حواشي العقائد ثاني) (عصام) غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله جعلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى أفن يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوجيه بانكم أشرف من معبودكم لانكم تختلفون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لانا نقول بإياه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكتهم تلك العجزة عن الخلق إياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقاً لأفعاله الخ) الظاهر خالفين لأفعالهم ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعها في الجوس (والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمعنون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشرعية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالق أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفنطة وذكروا الفرق بين حركة المرتضى والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علقها تبناً وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أنه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلاً أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا * والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حق فلا يستل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجزية أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه فالجواب بانبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد

ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجزية أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه فلا يكون جواباً تاماً من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعاً واجداً ومكسوب للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على ما نحققه ان شاء الله تعالى (ما انصف)

(١) قابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المتصفين الخالين عن تقلد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التبيينه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقام)

(قوله لا بماذ كره) أى بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٠٣) الى دقة الكلام ووجه اللزوم

وذلك لان البارئ تعالى مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلاً (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجار متعلق باجرى حذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرر بعد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفاً فلا وجه لتركه (قوله والظاهر الخ) وأنت خير بأنه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أى عرفته آنفاً حيث قال أى بارادته بالعبد الخ (ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسيشير الى الوجه لتركه وهو ان يقال اكتفى بظهور حالهما من بيان حال الارادة (قوله وما هو المشهور ان الرضاء الخ) فيه مسامحة

ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بماذ كره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهى أى أفعال العباد كلها بارادته ومشيتته) أى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد السكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال ففي بارادته ومشيتته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلق الله تعالى يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك إشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون والظاهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرر لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يعنى عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة لله تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلق الله ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان يبينه عليه أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضى والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كغيره وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضاء به أيضاً واجب (قوله والمقصود تميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لنعرض لها الآن يقال اكتفى بظهور حالهما من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والظاهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيتته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادتهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير مفسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبار واضطرا لكونهم خالفون فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لانقص في ذلك اذ لا مغلوية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختياراً لزم ارادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

والمراد ان قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخدم وكفى بهذا تقيصة ومغلوية كذا فى شرح المقاصد (كفوي)

وتحقيق المقام ان التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشروع والقبائح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا بتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسامى تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد تعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فاننا أكون مع الشريك الاغلب يحتل ارادته اني أرجح الشريك الاغلب واردة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسييحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي ونحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصلح يحيط به العلم الله ولا نقوله ولانه لا يستل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا أو نأمر به وقد يكون مرادا ونهي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريد منه قاله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصلح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كافي الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عندهن سوي الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه مخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرة دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الي قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خفف الفاء وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده
الخ) هذا رد على الحشى
الحيايى بأنه ضيق الواسع
في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر
الخ) فان ظهور عصيان
العبد لا يحصل الا بعدم
ايمان العبد بالأمور به فراد
السيد عدم الايمان بالأمور
به فلا يكون الايمان به
مراده اذ العاقل لا يريد
الضدين معا (كقوي)

قوله وربما يقال الخ (قائله
الحشي الخيالي (قوله انه
لأناثير) فاعل بكفي (قوله
وأورد الخ) المورد الحشي
الخيالي (قوله ويرد) أي
هذا الإراد (قوله انه
ينج) أي انه ينفيه (قوله
أورد الخ) المورد الحشي
الخيالي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هنا رد على الحشي الخيالي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد الحشي الخيالي (قوله
فلا يظهر كما قيل الخ)
قائله الحشي الخيالي
(ولى الدين)

الجبرية من انه لا فعل للعبد أصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثبت ويما قبلها بل نفى الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفى
القصد مكبرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصد
والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة الى البطش إضافة المسبب الى السبب كإضافة الحركة
الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم
الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وإيجاده لم
يلتفت الى الفرق* وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يستل عما يفعل
ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتساويه بناء على بدهة عدم صحة تكليف
الحمد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق
الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضى سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهمي فبناء
وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على اننا لانسلم ان الاقتضاء
بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص
القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان تنفى ذلك عطف على نفى فقد عطف
الدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على
القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم
بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون
المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان
التالى فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضى سابقة القصد
والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه لا تهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب
فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد
تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته
تعالى أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال التعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا
اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعمتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه
والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة
الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تفتت اليه فانك بما سمعت عنه
غني (قوله لانها امان يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعده فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة
ليس الا لشمول الموجودات إذ لو كانت الارادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزلى لان كل مراد حادث
بل لعدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة لعدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فلا يظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع المعلول

(قوله ففيل الخ) قائله المحشى (٢٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث قال

وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أى في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحشى الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله ولا ينفع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالوجود ليست بوجود ولا معدوم الذى يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والسكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام ان يقال والسكسب الذى هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور لا بد وقع ذلك المقدور الذى هو الصرف في محل قدرة العبد وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه والخلق الذى هو ايجاد الله تعالى وقع لافي محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغاير ان صفات الله تعالى لا عين تذاته ولا غيره هكذا حقق في التمهيد فافتقر السكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(فكل)

غيره هكذا حقق في التمهيد فافتقر السكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أي كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسيّد آتفاً على هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ إلى الجواب ولا إلى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب لمقدور) أي المكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة العبد (قوله والخلق لمقدور)

أي للخلق (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آتفاً حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف للسيد السند لأن أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضاً وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضير في قوله مع أنه قال راجع إلى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لأنه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاع حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسباً (قوله أن الشركة أن يجتمع إنسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضاً كذلك لأن ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال أن الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأنه له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقاً للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعبد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وأن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى انصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضاً لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجزى الفاعل عاجلاً إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الأثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحداً الأمرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوماً عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه أن المدح أيضاً أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وإن لعقاب عليه لأنه مما يتعلق به الذم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقاً لكن

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فإنها كالواجب في أنهما يشتركان بتركها في الإثم كذا في فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لعقاب عليه) أي وأنه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني أن المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح وأعلم أن المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصي في أحد إلا أن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه السكال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقيح عندهم وتعلق الذم أيضاً لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشئنة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشئنة والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يجبه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشترط ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يحو سيئة تضيق قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تضيق قدرة فعل الخير بل من علة كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضيق ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عدم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بقاء تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاءها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فالجبه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتقائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يعم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالتأيت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المتني عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل
الخ) قائله الحشى الخيالى
(ولى الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض
 بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى
 لاستفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة
 لامعنى موجوداً يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيد كره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم
 من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستجبة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوز أن
 تكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الآن يسند الى حكم بديهية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما يتجه على قوله والافقيه ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شئ من الامور القائمة بالحل لكن في اتمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة للاختصاص
 الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل
 السلامة أمر عدي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار
 انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض
 والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتحدد بتحدد الامثال بشهادة الحس بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية
 شاهداً لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفته لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف
 بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفه ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله
 المحشي الخيالي (قوله وبما
 نقلنا الخ) أى قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قيل الخ) قائله
 المحشي الخيالي (قوله كذا
 قيل) قائله المحشي الخيالي
 (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لاحالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان أريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللفظ على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من المعجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لتدبرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقديم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريراً لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال برده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وانما ايد كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وإنما يدل على أن الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوي عدم وقوع التكليف الي حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا يتنافى عدم وقوع التكليف وانما يتنافى عدم أمكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامساك سئل التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا أخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع المنفي لتفي الاستمرار ودون بيانها خرب القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجوز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظري استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لو بحث لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايماناً نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممثلاً لما كاف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم اتفاقاً في قوله ومن هنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقبيه) بطريق جرى العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلا وجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقاً أي سواء كان نافعاً أولاً وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كفو)

(قوله الى ما قيل الخ)
 قائله المحشي الحيايى (قوله
 وأورد الخ) المورد المحشي
 الحيايى (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ)

حاصل هذا الحل منع
 الملازمة الثانية من التقرير
 أعني قوله لو وقع لزوم
 كذب كلام الله تعالى كما
 ان ما ذكره الشارح منع
 الملازمة الاولى منه أعني
 قوله لو كان جائزاً للملزم
 من فرض وقوعه محال
 لكن يرد عليه ان الكلام
 في كلامه تعالى الذي قد
 وقع وثبت منه تعالى فعني
 الملازمة انه لو وقع لزوم
 كذب كلامه تعالى الذي
 قد وقع وثبت لافي مطلق
 كلامه تعالى والمنع المذكور
 مبني على حمله على ذلك ثم
 ان سوق كلامه يقتضي
 ان يقال اذ تقدير وقوعه
 يستلزم كون خبره تعالى
 بانه يكلف النفس بما
 ليس في وسعها أو يقال
 يستلزم كون خبره تعالى
 بوقوعه فتأمل (قوله لانه
 يتحقق بعد الخ) هذا لا يدل
 على المدعى لان تحققه بعد
 تحقق السبب مع ارادة عدم
 تحققه لا ينافي عدم حصوله
 لو لم تتعلق الارادة به قبل

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها أصلاً * ويمكن حلها
 بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
 يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم إيمانهم
 لانه الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع إيمانهم لا يخبر به لابعدم إيمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
 المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في انه هل للعبد
 صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لاصنع للعبد في تخليفه بعد جعله
 مخلوق الله تعالى وهو يعني كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لاحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع
 لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلفه الله تعالى وانما يخلفه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
 الشارح بقوله والاولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ويجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالكسب ولا بالتخليق
 فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلف عقيبه
 عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
 استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
 بالنظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
 يحتاج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي انا نفعل بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
 الى المتولدات فينا حالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
 قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب متمم وبعده
 لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجبه ويفوت التمكن
 من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
 وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال
 ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة
 ما به يترجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ما ذكره أظهر فلذا
 اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول ميت بأجله (الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
 أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكمي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند
 الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكمي فانه عند الكمي
 أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان الكمي أيضاً قائل بأن
 القاتل قد قطع الاجل اثنائي ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع
 بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى
 بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
 أيضاً فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
 سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرين بين ما هو خلاف
 العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه اهراب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعلاً

الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل برده (كفوى)

(قوله ووجه بانه الخ) الموجه (٢١٢) هو المحشي الخيالي (قوله كما توهم فقيل الخ) المتوهم القائل هو المحشي الخيالي

القائل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لاللايحجاز وذلك يوجب قدحاً في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القائل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حتمه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لئان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما ان ما ذكرنا من المنهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لازعمهم فان ما ذكرنا حجة لانبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنه لا ينفع (قوله وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذم الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين سنة من عمره قصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان أحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما ينتفع به حي سواء كان بالغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بل ما كول اجماعاً ولهذا ولعم اختصاصة بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو انفي لدعوي اختصاصه بالحلل* وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمى رزقاً وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصاً بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره* وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة* ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقاً قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر* وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تمويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على السبيل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالاً ولا حراماً مرزوقاً كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معنى المالك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى المالك الاكل

(قوله وأورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله العارية) وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العارفان طلبها عيب على ما قال الجوهري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العاري بالي والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العرية تملك النار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فأما واستعاره الشيء على حذف من الصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التماور والتناوب وان تكون للباء لا معنى كالكرسي ذكره الزاهد كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ما قيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكرود حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت بأجله وقد بالحجة الفاطمة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاهن المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم
المستند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت
الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
يمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق
وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق
الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
تعرف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل واحد وذلك ان دعوته كل واحد
انما تتم لو لم يخل بمض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل
أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اشارة الى رد
توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً يجعل الافعال للوجدان على
صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محمودة أو يجعله بمعنى التخصيص بمعنى تصيير الله اياه ضالاً أو بمعنى
تسميته ضالاً كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لاتسموا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو
إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليل بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل
ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد
تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام تجازاً بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة
والسلام على بيان الطريق مساع كما ان حمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساعاً والمذكور في كلام
المشايخ أن الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار ان يكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
(قوله ومثل هداية الله تعالى (فلم يهتدجواز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما نوح فهدىناه فاستجبوا لعمى على
الهدى) على ما هو المشهور من أن استجاب العمى على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم ومنهم من قال
يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآيه والحديث المذكوران ولو
أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه أن
يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه
لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة قوافل طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم
ذلك البيان وان دفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالوصول اذ
الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقديم كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة
(قوله والمشهور) (يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطله لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليم
بل عايناه وليس المراد ان المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما هو فقيهل يمكن أن يقال مراد المشايخ
من الحقيقة الشرعية والمشهور بن القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد)

(قوله على ما قدمناه) أي
آخراً (قوله ومنهم من الخ)
المراد منه الحشي الخيالي
(قوله وبهذا اندفع الخ)
هذارد على الحشي الخيالي
وكذا المراد به في قوله
واندفع أيضا الخ (قوله كما
ومم الخ) الواهم هو
الحشي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي
المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقدمت في صدر
الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما
كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي
أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
امتنانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيهما
ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان السماح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
قوله ولما كان لسؤال العصمة الخاته بالسؤال والابتهاال الى الله بصير اللطف أصلح له وبصير أحق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في
جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصاحبة وان لم يكن أصلح
بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم
(قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
تينا تهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لأعراضه عن تسعة وتسعين اسما
لله وينبئ أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وبدل على
ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررأ واقعا لاحتالة
لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدمهم
عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعمل من بيان وجه
تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلمه ويريد متعلق بعذاب
القبر والتعظيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريد به شي منهما غير متعين وان صرح
الآثار ببعض كما مر في التعذيب وكما جعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
أن يكون متعلقا بالتعظيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو ونكير
وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين
منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو
تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
منكراً ونكيراً جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
الجميع في آن واحد ولا يبعدان تنكيرهما للإشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن
نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت
كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لامستحيلة
حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبرها بالصادق) فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
الاستعاذة منه) فيه نظر
لجواز ان يكون فائدة
الاستعاذة التوفيق للتوبة
أو العصاة عن العصيان
والقياس على الدعاء بالرحمة
على الكفار مع الفارق
كما لا يخفى (كنفوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد مقدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التمتع حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التمتع وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التمتع على شواهد سؤال المنكر والتكبر ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشيّاً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمال الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون الاخبار أخباراً لا ينافي كونها دليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزوه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجناد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لذة التمتع يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * ولما كُول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما وجعلوا من أحرق وذري أجزاءه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً وذبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملوك وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والامامة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردناها بالذكر) لامارة لأفرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيدياً) وإيراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يؤمّن الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو عن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرض النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فان
المعطوف هو الادخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فيفيدان الادخال والعرض
متغايران فلا يلزم تغاير
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على انه لو تم هذه الدلالة
لكفى في المقصود ويلغو
سائر المقدمات لا يخفى
(كفوى)

تخريره فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخریب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاتلاً وبوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريره وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادة او هي جوهر بان بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز اعادة المعدم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيًا وإثباتاً فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيًا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون إشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدم غير مضر بالمقصود مع انه ينبغي قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدم واعادة المعدم متممة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة متنوعة لان الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضره مثل أحد) يقتضى هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدناً آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدناً آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضر زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء الزائدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرر تغير البدن لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والابق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناسخاً كان هذا نزاعاً في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر
قوله ووجه ان الخ (قوله)
ويرد بان الخ (اراد هو
الجنسي الخيالي) قوله
لكن وجود الرد جميع
النسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغيرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس فائده على قدر العمل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فانما لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معاملة بلاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظ النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسر به يملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيهاً على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفاً بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعته القرآن لاهله ومحتاجه لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدرته بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه السر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محرقة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير المتباعد في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرأ لانه يمتلي من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فلا استدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يحكي أفضل التفضيل من اللون وكون كبرانه كنجوم السماء باعتبار العسدد أو اللعنان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كمدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظم أبداً فلا يشرب ماء الجنة اللاتعيم وأما المتبلى بالجميع من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لا يظم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة لا وقوع والجواز وجوزها أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعدياً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يستل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لمنكري الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي)
المراد به هو حاشية الخيالي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
الغائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير ممكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة

(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحيح المقابلة بان العام
اذا قوبل بالخاص يراد به
ما وراءه على ما يشعر به التعبير
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً
 وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو
 مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على
 بطلانه وكأنه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل
 العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انهما لو كانا في عالم الافلاك لزم الخرق والانتقام أن لا يجوز فيه
 الخرق والانتقام لا يخاطبه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل
 ما يكون ويفسد وأما وجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والانتقام
 بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لا كان كريا أيضاً فيعرض بينهما
 خلاء وأنه محال (قوله ولما قصة آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل
 ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
 بكسر فائها وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
 امتحاناً لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الابهاط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى
 (اهبطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً)
 يحتمل الجمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعداً
 بجعلها جزء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس
 بشيء لان هذا الجمل إنما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا
 موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك كل الجنة
 وهو يخالف (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به
 الانتفاع المقصود به والافاء لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائماً)
 يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فيثبت قوله لا تفتيان
 تأ كيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفتيان افادة لاعادة * فان قلت لا يقتضي
 قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء أهلها لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء
 الرضوان والخور والعلمان وغيرها من أهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار
 الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة
 في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب
 الجهمية الى انهما تفتيان ويفنى أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) إنما
 يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد
 مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك
 فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
 المسلمين والاحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان
 اضافان انه يخالف قوله تعالى (إن تجنّبوا كباراً) والمراد بالكبرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها
 (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة
 الخ) هذا كلام البيضاوي
 في أوائل سورة البقرة (قوله
 بالواو والياء) يعني تقول
 فلسطين بالواو في حال الرفع
 وفلسطين بالياء في النصب
 والجرو والمراد من قوله وقد
 يسمى فلسطين انها يلزمها
 الياء في كل حال على ما حققه
 المحشي في حاشية البيضاوي
 (قوله وما في بعض
 الحواشي) وهو حاشية
 الخياي (قوله قيل يريد
 الخ) قائله المحشي الخياي
 (قوله الزائد على ضعف
 الخ) فيه سقط من قلم
 الناسخ والصواب الغير
 الزائد الخ لان الفرار من
 الزائد على ضعف جيش
 المسلمين ليس بذنب فلا
 عن ان يكون من الكبائر
 (قوله وأورد الموردهو
 المحشي الخياي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله في النفاق ولا يخفى أنه كفر مضمّر (قوله نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لولم يكن فيما يتعاق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وإيجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الأمة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا أحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمتزلة بين المتزلتين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمّر على أنه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لأناف للاجماع لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين إلا أن يقال الكفر المضمّر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق إليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في الإيمان وإذا كان الحديث وارداً على سبيل التعليل لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان إيمان الزاني إلى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد بالإيمان كامل لكن ترك التقييد تعليلًا مبالغاً ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغاً في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصاييح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ومن خاف مقام ربه جنتان) قلت وانزني وان سرق يارسول الله فقال الثانية (ومن خاف مقام ربه جنتان) قلت الثانية (وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة (ومن خاف مقام ربه جنتان) قلت الثالثة (وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الدرداء ومارواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الأرض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لانعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الفاسق لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفرو نحن لانخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومنع عن جعلها متروكة الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ بما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله الحشي الخياي (قوله
يقص على المنبر) أي يعظ
الناس (قوله ومن خاف
مقام ربه) أي خاف من
القيام بحضرة ربه يوم
القيامة وترك المعصية
(ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن المأثم قتل على غنوم النفي وإن كان الظاهر نفي المأثم لدخول
النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد
الايمن ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلزم يكفروا بفسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد
عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من
كفر لا بعد الايمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر
ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة
الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي
ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية
الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعاعاً للكفر فلم لا يجوز أن تكون
الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره إمامنا قيل أن المراد الترك على وجه
الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون
الدم معصوماً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب
للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلزم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في
الكافر إذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل
أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل
على كفر كل مذهب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة ويعني للاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلزم يكن العاصي كافراً
لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي المعذب أيضاً خزي لقوله تعالى (أنك من تدخل النار
فقد أخزيت) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب
الصغار وقوله للتصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة
مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يففر
أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري
والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في
الاجتهاد إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعدوم مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون
إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يسئل
عما يفعل والذاهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والدلالة الثلاثة المذكورة
ممتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ونتجته على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن
ما قيل من أنه يكفي التفرقة بأنابة الحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجبه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل
الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً أن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه
أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر
يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يعتقد به حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب

(العفو)

(قوله إمامنا قيل الخ) خبر
لقوله والجواب قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل أن
المراد الخ) قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل من
أنه) قائله المحشي الخيالي
(قوله وقيل على قوله الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند
لغير الحصر) كمجرد التأكيد
(قوله وغير المسيء لم يتجبه)
فيه نظر ظاهر إذ يتجبه حينئذ
أيضاً أنه يكفي التفرقة بأنابة
غير المسيء دون المسيء
(كفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشى الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قبل المراد الخ) قائله المحشى الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين) (٢٢١)

(قوله ثبوت الباطل أبداً)
قوله أبداً متعلق بالثبوت
(قوله فلا اعتقاده في كل زمان) ان أراد ما هو الظاهر منه يكذب به قوله ان الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزء فلا يتفرع عليه قوله فتأبد جزؤه إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزء الاعتقاد كما لا يخفى (قوله لعدم تنهيه زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل اما يوجب عدم التنهيه في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لعدم التنهيه في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفسح عنه قوله فاذا قبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل) الجاعل المحشى الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لا تدل على تعيين عدم العقاب لانهما تدل على عدم تعيين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لا ملازمة في قوله لو تعين

العفو فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل زمان جزء فتأبد جزؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضى تأبد الجزاء لعدم تنهيه زمان اعتقاد الباطل فاذا قبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر للصغار أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويدكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا يخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغار مطلقاً مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة أي يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبه أوفى تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد تضمن المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذهب اذ اعلم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتشكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المسأل فلا حوط أن يجعل الوعيد قولاً بآل وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما بهمه من اثبات ما ينكره الخصم وأني بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الأدلة تدل على الوقوع جزماً اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغار والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلا اعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغار بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لا تقرب اذ لا شك انه لا يلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزماً لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضاً (كفوي)

(قوله ولا يخفى ان حمل
الح) وعلى هذا مشي العلامة
الكستلي حيث قال ولا يخفى
عليك بعد هذين الوجهين
والاقرب أن تجري الآية
على ظاهرها ويخص منها
المعاصي المعاقب عليها
بالنصوص الدالة على عقاب
عصاة المؤمنين انتهى وعلى
هذا حمل الآية القاضي
البيضاوي وأورد خلافه
بصيغة التمريض ولقد حققنا
هذا البحث على هذا قبل
اطلاعنا عليه والله الحمد
على الموافقة مع الحقين
فيكون هذا كسائر المكفرات
من الصلاة إلى الصلاة ومن
الجمعة إلى الجمعة فلا يعاقب
على الصفات المكفرة
بمقتضى وعده تعالى فان
خلف الوعد لا يجوز عليه
تعالى اتفاق بخلاف خلف
الوعد . قد كان فيه خلافا
معروفا وليس هذا مذهب
الاعتزال كما يتوهم كالأخفى
على من له دراية في علم
الكلام (قوله فاعرفه) لعل
وجه المعرفة إشارة إلى
أن في تقديم هذا على
يؤول إيهام الحصر
(ولي الدين)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا به إلا أن يتكلف بأن المراد إنما يكون للسؤال والمجازاة أن شاء المجازاة وأنا
لا نسلم أن الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون مجرد السؤال وقيل بل يكون يعلم المغفور له حق نعمة
المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة
المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسينات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير
الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله
من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها
بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل
من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن يجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته
لعرف البيان فالحق أن مدلول الآية تكفير الصفات بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة
بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك
المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على أن أفض العفو يطلق على ترك
المؤاخذه على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويفر ما دون ذلك ويفر لمن يشاء من الصفات
والكبائر فالأولى أن المناط قوله إذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لإعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص
بالكبيرة إذ الصغيرة أيضاً كذلك وأن الاخصر الأوضح الجامع للكتبتين أن يقول ويفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر ويعفو إذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب
عن استحلال إذا تاب عن الاستحلال وإن لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله ويراد به التعلق
المعنوي إذا كان إذا للشرط واللفظي أيضاً إذا كان ظرفاً صرفاً وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على
تخليد العصاة أو يحمل التخليد على لمة داء الزمان أو على التغليظ وسلب الإيمان يؤول بالتغليظ
أيضاً فالأولى ويؤول بهذه النصوص الدالة إلى فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على أن اللام
للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في
الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه
وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الأصول بمقتضاه من أن
جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر أنه ثبت لهم الشفاعة إذ
الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي
لأهل الكبائر من أمي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة
شفاعتي ولم يكن من الأخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه أن حرمان تارك
السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الأولى على أن الحرمان عن شفاعة
الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الأخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول
وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك
سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فلتوقف دلالتها

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشى الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الإراد أورده الفاضل الخيالي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشى الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام مافي شرح المواقف لكن قال الفاضل الخيالي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) بارتكاب الصغيرة أصلا وان

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كالا يخفى على المتصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشى الخيالي (قوله لا يثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لا يثبت المدعى) أي أعني خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومهم بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب

على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الأدلة المنافية لعمومها فلا يجزى ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص يتنافى دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها لنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائداً الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوماً لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلا أن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صفائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم مافي شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغار أصلا لم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكك الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أشتم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

الذي ذكره وان لم يكن نظيراً لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لاعلى المعارف فالصواب ونظير ما نحن فيه لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

الا ان يقال كون بعض اصحاب الكبار مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكلمة جنة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لا عظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بجهنم عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله) وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله) والجواب منع قيد الدوام (لانه الخلوص والا فينتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله) والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر (وتعلق الفعل بالمشتق يفيد عليه المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ما نفيد من الآية ان جزاء قتل المؤمن عداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يتدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقه حلالاً لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد من كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله)

(قوله ينفيه الاجماع الخ)
نظر هذا الاجماع قد سبق
من الامام الرازي في مبحث
الرؤية في بيان قوله واما
الاجماع الخ فلينظر منه
(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)
قيل (١) قال الامام وهذا
ضعيف لانه قد ثبت بهذه
الآية ان جزاء القتل
العهدة هو ما ذكر وثبت
بسائر الآيات ان الله تعالى
يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى من يعمل
سوءاً يجز به وقال تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت
ومن يعمل مثقال ذرة شراً
يراه انتهى فتأمل
(كفوي)

(١) القائل احمد بن خبدر
في حاشيته على شرح
الدواني للعقائد العصبية
(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لأن اسم الفاعل ضيف العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
 قائله المحشى الخيالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى في المعالم وهي كلمة موضوعة لآيديد والوعيد
 وقال بعض العلماء معناه أنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب
 لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولئك الله ما تكرهه

واللام مزيدة كفي ردف
 لكم أو أولى لك الهلاك
 وقيل أفعّل من الولي بعد
 القلب كادني من دون أو
 فعلى بمعنى عقبك النار قوله
 والمستعمل في هذه الآية
 الخ أجاب (عبد الحكيم)
 عنه بأن الإيمان الشرعي
 يفيد الإيمان الغوي قال
 في شرح المقاصد الإيمان في
 اللغة التصديق إفعال من
 الامن للصيرورة والتعدية
 بحسب الاصل كان المصدق
 صار ذا أمن من أن يكون
 مكذبا أو جعل الغير آمنا
 من التكذيب والخالفه
 ويعدي بالباء باعتبار معنى
 الاقرار والاعتراف كقوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل
 إليه وباللام باعتبار معنى
 الاذعان والقبول كقوله
 تعالى حكاية وما أنت
 بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
 انتهى فعلم أن الإيمان يتعدي
 بنفسه وهو الموافق لما في

الإيمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته إلى الخبر
 أو الوقوع أو اللوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا محتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
 وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان
 بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو
 بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
 به ليفظنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان
 ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوهمه قوله فإن حقيقة آمن
 به آمنه من التكذيب لأنه صار عرف اللغة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد
 في تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام التقوية لأن الاحتمال
 المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
 واتبعك الأرذلون) إبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لأن الكلام في الإيمان لغة
 والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لأنه الإيمان لغة واللام يصح تفسير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
 وخالف في جعل الإيمان المعدي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان على تضمين معنى
 الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة
 كإشاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم قال
 ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يتفطن أن ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق وانغزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات
 العوام كذا في شرح مسلم للنووي وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة إلى غزالة بمعنى الشمس لأنه كان
 كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن هو
 التصديق المقابل للتصور لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
 كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن
 والجهل والتقايد بخلاف كتب الميزان فن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في أوائل كتب
 الميزان ينافي ما في شرح المقاصد أنه العلم القطعي إذ التصديق الميزاني يم الظنون فن خواطر الظنون
 إذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لا اختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

(م - ٢٩ حواشي العقائد ثاني) الصحاح فعنى قوله يتعدي باللام ويتعدي بالباء أنه يتعدي باللام باعتبار

معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف في جعل الإيمان متعدياً بالباء البيضاوي حيث قال تعلق
 الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء انتهى (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فن قال الخ)
 قائله المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله ولا يتم ما قيل الخ) قائله (٢٢٦) الحشى الحيايى (قوله قيل الخ) قائله الحشى الحيايى (قوله أورد الخ) المورد

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع اماره الكذب بحسب الشرع فهذا من تمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكماً كعمل الشارع شيئاً جزءاً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالحقيق لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايماناً لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءاً للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئاً منها لم يكن ايماناً قبل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني (قوله فان قلت نعم

هو الحشى الحيايى (قوله

للاول) أي التصديق (قوله

لثاني) أي الاقرار

(ولى الدين)

(قوله لم يقع في موقعه)

فيه انه يجوز ان يكون اشارة

الى جواب سؤال يكاد يحتاج

بالبال ههنا كان يقال لو كان

الايمان عبارة عن التصديق

والتصديق عن المعنى المذكور

لم يبق وجه لتكفير بعض

المعاندن الذين كفروا

عناداً واستكباراً فان لهم

تصديقاً بالمعنى المذكور

ويجاب بان لا نسلم حصول

التصديق فيهم ولو سلم

ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم

لعدم تصديقهم بل هو

لوجود بعض الاسباب التي

جعلها الشارع علامة وامارة

للتكذيب والانكار فافهم

(قوله والنصوص معاضدة

الخ) وأنت خير بان سياق

كلام الشارح على ان

النصوص المذكورة كلها

معاضدة لكون الايمان مجرد

التصديق وكلام المورد

مبنى على ذلك وأيضاً كون

الاقرار شرطاً لاجراء

الاحكام مما لم ينكره

أحد وانما النزاع في انه

جزء من الايمان * على

ان الحديث الشريف لا يدل على كون الاقرار شرطاً للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند

(كفوي)

الاقرار وبينهما فرق لا يخفى

(قوله فاندفع ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان
معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولى الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي)
فيه ان تلك الانسبية بما
لا تقيد في مقام المعارضة
مع أدلة جعل الايمان
التصديق فقط فان مجرد
الانسبية لا يوجب جعله
الاقرار وعدم النقل في
الشرع الى التصديق بالقلب
فلا يدل على خلاف مدعي
المستدل فلا تتم المعارضة
نعم يرد بتلك الانسبية
الاعتراض على جعله التصديق
فقط بان يقال الانسب
بالمعنى اللغوي ليس هذا
الجعل بل جعله الاقرار
فيندفع بانه لا دخل في
الوضع فتأمل (قوله
ولا يخفى ان فيما ذكره
تناقضا) لعل وجه التناقض
هو انه ذكر أولا ان من
أضر الانكار وأظهر
الاذعان يستحق الخلود
في النار عند الكرامية
وهذا يدل على ان مواطاة
القلب شرط في الايمان
عندهم وذكر ثانيا ان
مواطاة القلب ليست بشرط
عندهم فجاء التناقض ولا

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب
بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان
انما يتفهم لو كانت الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم يتجه انه ضعيف
لا يقاوم التصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره
للقين (قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضر الانكار وأظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الاذعان ولم يتفقه الاقرار لم يستحق
الحجة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب
شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقائي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار مما
في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك أن قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله
وأياها الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما
هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يرجع السمي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض
(قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تزيد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال
ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام
في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لا تشمل الاعلى زيادة الاعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله
والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد
أونقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو
كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فلن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير بانه لو قرر قول الشارح فان
قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونقيمت النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحشي الخيالي سيلكوتي وفيه ان ما قلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل في
الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقا ولم ينقل عنه أصلا وذلك لا يوجب ان
يجمعوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السيد الكفوي

يخفى عليك انه لا تناقض فان مواطاة القلب شرط عندهم في ترتب الاحكام الآخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن
والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الآخروية التي هي النجاة
من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط
الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوي)

والاحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما سر من أن حقيقة الايمان الخ انه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة مما لا يفي به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان وتقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فثبت عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدد اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المفارقة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستبدال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضي بعض النصوص أيضاً دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا تمتنع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن محتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مستط (قوله التصديق القاي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخاً الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الواحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الي انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا ففي الزيادة بالمعني المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضاً أو نفلاً جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الحيار أو فرضاً فقط عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قاهر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملاً عليها ان الاسلام والايمان متيجدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف

على العمل وقوله وجود

الكل فاعل يلزم وقوله

لان الخ علة لعدم اللزوم

(قوله مع عمل آخر)

أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الايمان)

هكذا في النسخ التي رأيناها

والظاهر دخول الاعمال

في الايمان (قوله لان مراده

ان الشيء) تعليل لعدم

الاندفاع أي مراد الشارح

(كفوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحد اذلو تبايناً لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الأهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً إلا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التباين عند الأشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لا مريم لا ينفك أحدهما عن الآخران كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لاهو ولا غيره (قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله بأسلمنا فلولاً تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك لجواب الشارح كما تري لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفي الإيمان في الواقع لا يفي الأمر بالقول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة اللفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الإيمان والاسلام لغة لأن الإيمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فإن له محل صدق فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوي (قوله فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث أن الإسلام هو الإقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث يعارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً لتحقق الإيمان ولا ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب أن شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيئاً وقوله لأنه أن كان للشك فهو كفر يريد به أن كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لأنه أن كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في العمل هل يدخل في الإيمان أولاً لا يلزم كفر أصلاً وأولوية الترك لما أنه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بآنا مؤمن غداً أن شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الأشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قديشقي والشقي قديسعد إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف)
أي للسيد السند (قوله أن
يكون غير الخ) أي لفظ
غير (ولى الدين)
(قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
فيه أن المراد بالاتحاد فيما
نحن فيه هو عدم التباين
كما صرح به الشارح والتلازم
يثبت بذلك المعنى كما لا يخفى
(كفوى)

(قوله وظاهر هذا المتقول الخ) (٢٣٠) ويوافق ما ذكره البضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال ان الذي علم

الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافقة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه الحشبي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على انه كان كافراً في الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه التكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل يطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستباحه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بأنه أفضل منه والافضل لا يحسن أن يؤمن بالتخضع للفضول

والاقرار صرح أن يقول أنا مؤمن حقاً ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والبعيد قد يشق الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المتقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيحي من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردى بها لأن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازماً ولا يخفى انه يمكن أيضاً دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقاً بالذم وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى التصيرة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجهل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعطي من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثك ونبهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بنحوها الثلاثة أولها الاطلاع على جميع المصنفات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واطهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسامع كلامهم وحياً ومن هذا استفادتهم أنكروا النبوة بالنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعده المشارة اليه بإيراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى عما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصداً الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافينيانيين الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهدعين الفرقين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التناء للثابت فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو ينتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف المادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدي مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف المادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشادة اليه وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعند النعدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة ولو باحظة ولا متأخراً بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فأتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتاً فأما حيألم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه وثانيهما أن لا يكون مكذباله كإنطاق ما ليس له اختيار بعد الإنطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كإنطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الإنطاق الاخرس وبعد الإنطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه إنطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه ويحجب عن قوت القيد بأنك تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض ههنا انه مثل لفوات موافقة الدعوى بإنطاق الجهاد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله في الكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) * وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ * وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلغاً اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيته تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض)
 (الخ) المراد به الحشي الخيالي
 (قوله وأورد عليه الخ)
 المورد هو الحشي الخيالي
 (قوله ونحن نقول الخ)
 اعترض على هذا عبد الحكيم
 اللاهوري بانه لا معنى
 للتكليف الا الامر والنهي
 وقد تحقق في مادة حواء
 وآدم في الجنة وترتب
 الجزاء على ارتكاب النهي
 أيضاً فتكون دار التكليف
 بالنسبة إليهما
 (ولى الدين) .

(قوله وقد يمنع الخ) المانع هو الخشي الخيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقيل وهو مالا يحتمل الا وجهها واحداً والاصح

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لا ثفاء التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقدفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبيه فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله ونحدي به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبلايات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن موجبات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاثني لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمعي فانه تعيين حقيقة النبوة وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فثبت انه نبي بانبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فركب من اللمعي والاثني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل بدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتاً لا يدعمهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العديدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي التردد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يحتمل لا يحتتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مررد فمسم الاقتصار لا يكون الا بأن لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويحبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبياً مما لاشبهه فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالنبي غير نبي كاذ كره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن بدلائل محله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاول ان لا يعين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدمه ليس نبياً نبياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

هو الاول فالحكم ما يمنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعني في ذاته بان لا يحتتمل التبديل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لا تقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت نعم يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب الى العلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولى الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقاً (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع

(وصف)

على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن

النقص المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جواباً عن النقض كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

(قوله فانه يقتضي الخ)
وأنت خير بان الملائم لقوله
لا يلائم ان يقول فانه يشعر
الخ (قوله اندفع ما يقال
الخ) قائله الخشي الخيالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله ان ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
بالعكس فان حمل الخصوصيات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوبا وحملها على
ترك الاولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العام بالخاص كما كان
قبل التوجيه كما لا يخفى
فلا نخمس الشبهة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
ثانيا بل نقول ما ذكره
تخصيص للصرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
سوى الحمل على ترك
الاولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولا فانه تخصيص له
بما يندرج فيه كل نوع
من أنواع ماسوى الحمل
على ترك الاولى
(كفى)

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة
والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف
الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل
فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون
بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل
عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله
ذئب أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى النبي دعوته
تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة
عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث
فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعنى مشفقين في الدين
تتضمن عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا
انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول
الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما
يتعلق الخ (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمد الكذب مقيد بدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعنى غيره على ما استفاد من كلام الشارح وقوله
هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد
الكبار عند الجمهور الخ فانه يقتضى أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام
في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فردود لان نسبة
الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل
خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على
اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه
قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب
والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع
ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن
الظاهر لماسوي الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن
يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك
ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح
بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدى وبنو آدم اشتهر في
نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث
دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا
أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن
هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا
أكرم الاولين والاخرين عند الله ولا تخزأتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي يملكون لله في القاموس
العبد الانسان حراً كان أو رقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالدلالة مجرد ذلك وأما العصمة
نفيًا وإثباتًا فأدلتها بتعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
الذكورة والانوثة لانفيًا ولا إثباتًا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بشيئين أيضاً
لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف والدلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن انا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع انا وليس لك أن
تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك وإثبات
الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له اتى فثبت الذكرو والاثني للملك لان
الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم
عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها
على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بذليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في
التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة وأربعة ينفيه ماورد ان
المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم
يقبل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسول لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
رسولاً قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين
فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان السكك متعدد
في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن السكك دال على كلام الله تعالى ويجعل
قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كماورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقاً
بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد
صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج
كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة والاخرى من الذهب مكللة
بالدرر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جداً
ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع
بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأما مقاله بعض متأخري أصحاب السير أن كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
هو المحشي الخياي (قوله
جعل الخ) الجاعل هو
المحشي الخياي (قوله وبعضهم
الخ) المراد به المحشي الخياي
(ولي الدين)

(قوله يريد به خارق الخ) يعني ان كلمة ماعبارة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) مقرونا بالايمان والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو المحشى الخيالي
(قوله ونقل الخ) ناقله
هو المحشى الخيالي حيث
قال قالوا الخ (قوله)
واعترض عليه الخ
المعترض هو المحشى الخيالي
(قوله وما يقال الخ)
قائله المحشى الخيالي
قد يقال وبه يظهر الخ
قائله المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر
الخ) القائل هو الخيالي
حيث قال قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال
عليه السلام والله ما طاعت
الشمس ولا غربت بعد
التيين والمرسلين على
أحد أفضل من أبي بكر
ومثل هذا السوق لاثبات
أفضلية المذكور وبه
يظهر الخ والضمير في به
راجع الى الحديث الشريف
والفرض ذكر دليل يدل
على أفضلية أبي بكر من
غير الانبياء لا بيان وجه
الاحسن به هو الموافق
لقوله عليه السلام وظهور
ان أبا بكر أفضل من سائر
الامم وقد حمه هذا المحشى
على ذلك وأرجع ضمير
به الى ان يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض

مبنى علي أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصنى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحقّقها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لزبه في هذه الليلة بما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وأثبت الرواية متقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو للبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلّم يقيني (قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائم الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة ل زاد معرفة الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب واعطف من الله تعالى فيعجز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله قال لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق للعادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعتراض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لذكرا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرد ما يقال المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ماسيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلبي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فإلما يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لا تبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا ينحصر انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق للعادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق فالأفضلية لانفيها على ما هو المفهوم لغة قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

به الى ان يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كموي)

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا
أفضل الامم لان أمة أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعيسى تنقض بادر يس
وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته
كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه
أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الأرض
مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق
لكن في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالاحمل هذا
ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لقواله باعماله لا لما قاله الشارح من انه صدق النبي
في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة
المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوته محمد
بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين
الايان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
الخ) لادخل فيما هو بصده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكأنما
سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها على غيرها نقل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى
اليه عقل وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
عنه كمال الظهور ونحن نقول كأن وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
يشعر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الآن هذا يقتضي التوقف في
تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لا يلائم كلام المصنف وقوله توفي
على صيغة المجهول والبلغاء لبهاء المعروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
ولا حرج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر علي الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من
قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها
وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صعبة لسكال صلابته في الدين وعدم مساحته في أمر
يعني يتابع الحق وان كان مر او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون
المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة
شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري * في تبصرة الأدلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة
أصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتي
اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب
اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لافي طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان يتقادا لاحكامه المقامة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة السكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل النبی حتى استشهد عثمان ولم تقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة السكاملة في ثلاثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالأظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مساححة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شديداً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) يجعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والسكبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع فواتها يختل نظام العالم ويفضى الى ما يفضى فمعني قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالفنائم جمع غنمية وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قالسؤال ليس بشيء وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله
الحشي الخيالي (قوله وهذا
ظاهر البطلان الخ) وأنت
خبير بان نزاع معاوية ما كان
في خلافته بل في طلب
قتلة عثمان رضى الله عنه
أولاً وتوقف على رضى
الله تعالى عنه فيه لمصلحة على
ما يدل عليه كتب السير
ثم صار ماصار (قوله وقيل
الخ) قائله الحشي الخيالي
وكذا الجيب
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي قوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قریش (قوله وبهذا

اندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ومن العجائب ما قيل الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قيل سمي الخ) قائله المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأيضاً يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ما أورد بكلامه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به العالوة فقط (كفوي) (أحسن)

عليه الصلاة والسلام لا يجمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لمعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقاً لا العمل بها اكرهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المخفي والاولى بمجاهلها ايرادها في شرح قوله ولا يختص بنبي هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لأبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون * يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استمالة في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل) لا يخفى ان الاولوى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولوى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لاقبله ادلاً موجباً لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه تجب عليه انه لو تم هذا ثبتت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالنوبة ليس ظالماً فلا تنس النوبة والاصلاح ولا تكن مبصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ماله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وخص المراء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية في نفس الشخصين أوفي بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسداً والمراد بالحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يتمتعن الله عباده ويبارهم أيهم

(قوله وبهذا الجواب) أي قوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قریش (قوله وبهذا

(قوله وقد هرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آخاني شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع الباقى لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها (٢٣٩) مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم

الامر الايجصولها فيقصد الشرع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامامة من امام يحى الدين ويقيم السنة ويتصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها انتهى (قوله لا يقال الخ) انما الخ (قائله المحشي الخيالي) (ولي الدين)

(قوله عن ان مجرد الفسق ليس ظمناً) فيه ان كون الفسق ما ذكر بما لا يفيد شيئاً في المقام لان المدعى هو ان الامام لا ينزل بشي من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعارض بالفسق المسقط للمعدلة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج

أحسن عملاً (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الأشعري على ما في الكفاية وأما ما أورده على جعل الامامة شوري كان الاولى بحاله أن يذكر سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامامة شوري وقد عرفت له معنى لا يتجبه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسامحاً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقبليين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر وإقامة المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لبقاءه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال لا حدوث هذا* ومبناه على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظمناً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة* وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط المعدلة في الامام لان الفاسق لا يصالح الامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا* ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعف (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا حقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كما كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فحين لا نتوقف في شأنه مناقاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فان اجتنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمهني يكون في الحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

الى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يسدفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبني على الغفلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعارض وهو المحشي صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والمحشي الخيالي ملوم المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو التريديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بهاملة الاجتناب وبين ان يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله المحشى الحيايى وعلى هذا جرى كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله ان لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الرافضى ان كان يسب الشيخين وبلغنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبى حنيفة اللهم الا ان يدعي ان ما في المنتقى رواية غير مشهورة وما ذكر في الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للمحشى الحيايى (قوله وأجوج الخ) وفي الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يجعل الالف من الاصل يقول يأجوج يفعل ومأجوج مفعول كانه من أجيج النار قال ومن لا همز يجعل الالفين زائدين يقول يأجوج من يججت ومأجوج من مججت وهما غير مصروفين (قوله من الحيل) وزاد صاحب الكشاف (٢٤٠) والدليم (قوله من أج الظلم) وهو ذكر النعمة (ولي الدين)

بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن أن يقال ثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشرط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر* وأجوج ومأجوج من لا همزها يجعل الالفين زائدين من يجج ويجج وقرأ رؤية أجوج ومأجوج وأبو معاذ يججوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البضاوي هما قبيضان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الحيل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظلم اذا أسرع وأصاهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل (في العقلية والشرعية الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) إشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بازاء الاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التسك بعدم تبدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الاتفاء لهذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر انه رد للتسكين أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا ينتفع الاموات بشيء من

أحباب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثاني فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعي فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالضرع والابتهاال والصدقة والنوال أولى بالنفع على انه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتب على دغائه فلا يكون اجابة قيل بأبى عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتب ورد بان الكلام ههنا على ما هو في سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بانه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضاً بانه لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كفو)

(قوله وبهذا تدفع ما قيل
الح) قائله المحشي الحياي
(ولى الدين)

يخطي*) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقاً اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية مآدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهزمة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أو أحكاماً على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة التقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم مآدى اليه اجتهد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العنور عليه لاعتدال بمنزلة من يعثر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أوطني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم انما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق الخطي الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومنه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهدله ارهاصاً لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم أوقفها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتناء الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا تدفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم تيج انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ما ذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على انتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشري غير الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ) يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) على ما نقل في التقریب ومنهم من فصل فقال ان الرحل من البشر أفضل

مطلقا من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل الكمل من نوع الانسان نيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكرويين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام نضر الدين الرازي وبه يشعر كلام

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل من أقباء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة رتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجليح والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل فضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام بخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أقباء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة

ومسئلة تفضيل الأئمة ليست بما يبدع الذهاب الى أحد طرفيهما اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة الخ) المورد والجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفضل فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلبي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف
الملائكة بالمقرين فانه يشعر بان الترقى باعتبار قربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين يقدرون على
الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائداً على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلفنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً

لنا الشيطان الجاحد وصلى

الله على سيدنا محمد

النبي الامي وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)

لصاحبها الفقير الى الله الغني فرج الله زكي السكودي الكائن محلها

بدر ب المسمط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي البيضاوي
أيضا حيث قال به صريحا
في تفسير سورة البناء
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخياطي من أوله
الح قراءة تحقيق وتدقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للفقير لكن
لكثرة اشتغالنا بأسائر الدروس
لم يتيسر لنا الخدمة بكاملها
وان وفقنا الله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
اللهم يسر * كتبه ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول لسنة ثمان عشرة
ومائة والفي القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النسفيه

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً



تنبیه

كل من تجاسر على إعادة طبع هذه المجموعة
يحاكم قانوننا ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلميه) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
السكن مركزها بدرب المسقط بحالية مصر الحميمه سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها افضل الصلاة وازكي التحية



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الطهيم المستحقين
لأعلى الطبقات من داز
النعم (قال المحشي البليغ)
الكامل في العلم الكسبي
تقبل الله أعماله وشكر
سميه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بلطفه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية
الحمد لله (أقول هكذا ينبغي
لكامل محصل أن يثني أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وإمامه ويدعو له
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
في المعاملة والتحرير إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالتحميد) إنما ذكر التعقيب
ولم يكتب بقوله بعد ما تبين

(قوله الكتاب الخ) المفتوح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضي كل منهما يتنافى مقتضى الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله زوحي وأول ما خلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجندم
(قوله لا يتنافى الاستعانة الخ) فالاستعانة بسم الله لا تنافي الاستعانة بحمد الله (قوله أولاً للملازمة الخ)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملازماً بسم الله فهو أتر وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله نعم وقوع الخ) الظاهر أن يقال إن الملازمة نعم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره
قبل الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملازمة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملازمة
الابتداء بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه أن هذا على تقدير صحته إنما يكون فيما
يمكن أن يجعل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشيء فإذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلة في آن كان الابتداء
ملازماً في ذلك الآن له وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقب البسملة بلا فصل بينهما بشيء
فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشعاراً بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لقال في الظاهر
وايضاً لزم ذكره بعد ذكر
اقول وحذراً عن توهم
التيمن في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
ترق لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشيوع
بين الناس لا يلزم أن يكون
كذلك لكن حق العبارة
أن يقول بل بما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الموصول غير
مستحسن (قوله وامثال
الحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل أمر ذي بال
لم يبدأ باسم الله فهو أبتر
وقوله عليه السلام كل أمر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع وأجذم وذي بال
أي ذي شأن وخطر وقيل
أي ذي قلب لشرفه وعلوه
والظاهر هو الاول والا بتر
هو مقطوع الذنب وايضاً
الا بتر هو الذي لا عقب له
وكل أمر انقطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهزمة الحمد لله أن الاتصال بالحمدلة والبسملة معا وهذا معني كون آن الابتداء آن التلبس
بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروء (قوله آن الابتداء آن التلبس بهما) أي بالبسملة والحمدلة عرفاً لا حقيقة لان آن التلبس بالبسملة
قدم على آن التلبس بالحمدلة (قوله في الحاشية ولا يقصد فيه معني السكالم ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كما في الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع قنائل (قوله يحمل على السكالم الخ) قال في الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل بالالتكلف
الخ فيه انه منقوض بكماله تعالى (قوله على السكالم الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحمل على السكالم
يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهى كلامه وفيه ان سبب السكالم هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملابسة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة
اذلا سداد للملابسة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوى النبوة للنبي عليه
السلام فالجميع دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الجميع الى الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للمتهم مجرى
الحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتى يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض
والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرع) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية * فان قلت أولاً العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى * قلت أولاً الحصر المذكور محتمل وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل
انتهى كلامه وقوله أولاً الخ معارضة تقريرها انه كما ان عندك دليلاً على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزوم مثله { قوله ثانياً الخ } معارضة أخرى يعني ان كما عندك دليلاً
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولاً الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلا نسلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لا اعتدادها وليس هذا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس وان سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذاً أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وان سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور (م الخ) أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولي الخ) أي قول الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ) فلها محتصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الخ) وانما قال باعتبار تضمنه معنى يحسبني لأنه لو لم يتضمن معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال الخ لأنه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذ لا مجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر الى آخر الخ) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها ايجاباً في القضية المؤجبة وسلباً في القضية السالبة (قوله وادراك وقوع النسبة الخ) أي ادراك النسبة التامة الايجابية أو السلبية وهو ما سماه الحكماء تصديقاً وجعله الإمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثلك للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد ههنا الخ) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ ان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاقتضاء فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاقتضاء لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاقتضاء * ودفع بان المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يقع فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الخ) بأن يراد به ما يقع فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولي كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسميه وقريبه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركائز انتهى كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات (قوله فكذا الحال في قسميه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجزم وأجزم ههنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبر الكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتنال قيل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيف ما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة قوله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي (لكنه نساح لظهور المراد ولا يخفى ان المفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فهما ويمكن الجواب بوجوه صرح الحاشي رحمه الله بجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فهما لشمول الاضافة للحقيقي أيضاً اللهم الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما

كون معلومات العلم ومسائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومسائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل قليل في مسائله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ بمعنى بعض ما يتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ) الظاهر ان يقال في الوجوب لان ماهو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فحينئذ لا يكون قيد الشرعية مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيذا لشرعية الحكم فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح ان الاحكام الشرعية الخ (قوله اما المدني الاول الخ) أي النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ أن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم التصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر فكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع أو اللواقيع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن الملكية فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق الملكية التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

مضي المشهور فيما بين الناس (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر ان مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالقصد عكس ما ذكره المحشى كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحشى أيضا هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال ان المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيد له ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيد له وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول لا لقيدته الا نادراً

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لا دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم اترك الاوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرها من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهي عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطف على قوله لصفاء عقائدهم قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

أولي منها انتهى كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي الوجوب والاباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بان يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطرفه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله أو التصديق الخ) بان يراد بالاحكام الايجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لان طرق الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فحينئذ الخ) أي حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية تعلق الاسناد بطرفه يكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعاً والكيفية محمولاً فيكون فيه إشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعاً فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً إشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) رد للدليل الثاني (قوله والمجروح مقدم الخ) أي كما مثله النجاة بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم هنا مجموع الجار والمجرور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجية الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصله ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خير بان موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملتها ولو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ماهو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر فتعين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان موضوعه أعم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره الخ) أي عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي المرجودة في الخارج (قوله وغايته الخ) أي فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجاً اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم الممثل اذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا تعارضه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لابلحكم وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جعل الدليل معاوناً لقبول الذهن للمدعي وقوله وأمثال ذلك الخ كازالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت الخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لانه نفس معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) لما

قرره الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب ان التعريف للفقهاء بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي لا نسلم ان الفقه المعروف هنا نفس معرفة الاحكام لم لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله المعروف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وإنما قلنا انه سندا أخص لاحتمال أن يكون المعروف المملوك فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فمضى قوله المعروف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملوك ولا تطلق على المسائل المدللة فقول المحشي المعروف هنا هو المسائل المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدة لعلمه وهذا مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالي يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ) حاصل الجواب الثاني منع الكبرى مع السند الاخص أي لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام الجزئية (قوله وقد يقال التغير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات الاحكام العملية بناء على التغير الاعتباري وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التغير كما اعتبره من قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم يشعر بان المسمى بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لا ينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية واما على ما في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن الجهد لا غير وهذا التوجيه لا يثبت في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام وهذا المعنى لا يحصل الا للمقلد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقه المقلد على الجواب ان لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرجح الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم فقه المقلد قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلاسؤال ولا جواب فقوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فقه المقلد وقوله ولا جواب أي بغاية ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف الاحكام للاستغراق الخ) أي اللام في الاحكام للاستغراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استداليا بل علمه بعضه استدلالاً وبعضه حدسي فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى ان التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب ان المعروف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه ان كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور به تحصيل اشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين

ما مضى (أى من أن أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لا ما يفيدها) (قوله وان التزم الخ) انما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله لضاع الخ) أى لم يبق احتياج الى قيد الاول فى الاول اذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله فى الاول الخ) أى فى قول الشارح أول ما يجب الخ (قوله أودكر وجه التخصيص الخ) أى لم يبق احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله اذ لا شركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام فى كونه أول ما يجب لكنها تشاركه فى أن لا يحصل تعليمه وتعليمه الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطلق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شئ من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتى يخص الخ) أى يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما احتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة فى كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون ضائعاً (قوله كلام السلف الخ) أى علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعنى ان الناس عندهم ثلاثة أقسام مؤمن يجب دخوله فى الجنة وكافر يجب دخوله فى النار وفاسق أى ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخد فى النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لا بواسطة الخ) فمن مات صغيراً اماً أن يدخل الجنة أو يدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله معنى كونهما الخ) أى لانسلم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز أن يكون معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلهما يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أى كون كل من دخلهما يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم العاقلون البالغون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أى اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الصغير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخوله بها مثابها (قوله بقوله الخ) أى بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أى الكلام السابق وهو قوله ان الاول أى المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فأدخل الجنة دخوله بها مثابها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابها فرع دخول الجنة بقوله فأدخل الجنة على الايمان والاطاعة أى على قوله فأؤمن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الى نفسه الخ) يعنى قال فأدخل ولم يقل فتدخلنى خطاباً لله تعالى اشارة الى ان الايمان والاطاعة بوجوبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أى قس قول الجبائي فدخلت

فى ذلك الخ يعنى ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت فى شك فقل لهم معنى قولنا مقدمة فى كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولكم ان تقول الفقه الخ) يعنى لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصديق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الأدلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير فى أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجرى فى قوله ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً فانه لا يجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعنى لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التغاير الاعتباري كاف) بين المفيد

والفاد (في الافادة) أى في
اطلاقها (قوله كما يقال علم
زيد يفيد صفة كمال) فيه انه
مضنوع وعلى تقدير التسليم
يحتمل أن يكون المراد من
صفة الكمال الاعمال
الصالحة والاخلاق الحميدة
والحيا ولا يرد الوصف أى
وصف الناس بالكمال
وبعد التسليم للاتحاد
تكلموا في التأثير الاعتباري
قال بعضهم ان المعرفة من
حيث حصولها في الذهن
مفيدة ومن حيث تعلقها
بالاحكام مفادة وقال بعضهم
من غير اعتبار حصولها
في النفوس مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة
وقيل ثبوتها من حيث
انها وصف من الاوصاف
يفيد ثبوتها من حيث هي
هي على عكس قولنا ثبوت
العلم لزيد يفيد ثبوت صفة
كمال أقول الاولى في المعرفة
هنا أيضا انها من حيث
هي مفيدة ومن حيث
كونها صفة كمال مفادة
(قوله وأما جعل المعرفة
بمعنى ملكة الاستنباط)
الاولى أن يقول وأما جعله
ملكه الاستنباط
الاستحضار (فسباق الكلام)
اي سبقه وقيل سباق

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله
لمصيت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أى يجب على الله تعالى
أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله مجموع ما في
الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق لا يلائمه بل ياباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع ما في الكتاب هو أهل
السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض ما في الكتاب كما سيأتي (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى على
تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل
الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضا قائلون بأن حقائق
الاشياء ثابتة فواجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الخ) أي جعل بعضهم الباء مفتوحا
(قوله بملاحظة الحيثية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق وأما من حيث انه
مطابق فهو صدق (قوله لا يلائمه الخ) لان الملائمة حيث أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق
بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق
هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم
المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق
قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول
المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ ينظر الخ) في الحاشية تعليل لكلام
مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الانباء الخ)
فيه انه لم يقع في اللغة ولا في السرف اطلاق لفظ الصدق على الانباء فالظاهر ما ذكره الشريف المحقق
من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أى قوله وأما المنظور الخ (قوله أولي)
اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يصح تعريف حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ)
في حواشي المطول في أول البيان (قوله فالعني هنا الخ) أي تعريف حقيقة الحكم بمطابقة
الواقع اياه تسامح في العبارة فالعني كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أي تعريف الحقيقة
والماهية وهو ما به اثنى وهو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعرف (قوله لانا نقول الخ)
أى لانسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود (قوله يجعل جاعل)
أى الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ)
اثبات للمقدمة المنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعني
التعريف ان الماهية ما به الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال)
أي قهض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الخ) أي لانسلم أولاً ان الشيء بمعنى الموجود (قوله)
فرق الخ) أي لانسلم ان معنى التعريف ما به الموجود موجود بل معناه ما به الموجود ذلك الموجود
والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف
ومعنى التعريف هو اثنائي وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكر من

الفرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود وبيان ان معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الاول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لان الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لا يصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فان قلت الخ من ان الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا لهو هو فاخذها فيه اشارة الى كمال الاتحاد المعتبر هنا فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالاستفاد منه ان الذاتي للشيء ما لا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وان كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه حينئذ كمال المتصور محال وقس على ذلك معنى امكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه (قوله بدونه) أي بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي ما لا يمكن الخ عبارة عن المحمول لان المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها انها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاتيه فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاتيه فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدة للمطالب انتهى كلامه فقوله معد الخ فيه ان المعد يتمتع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه ان المعد يتمتع اجتماعه مع المطلوب والمبادي تجتمع مع المطالب فلا تكون معدة بل هي محال المعدات والحق ان تصور اللازم في زمان تصور الملزوم لان الملزوم يتصور قصداً واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه ان انفكك تصور اللازم عن تصور الملزوم يتنافى اللزوم لان اللزوم امتناع الانفكك (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضرورياً اذا لم يكن كل واحد منهم ضرورياً يكون كل واحد منهما جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لكنه بالعرض وهو باطل لانه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع اليه وتفسيره بالاقتوال المتعددة (قوله يأتي عن ذلك) فيه ان الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى انه عبارة عن المسائل وثالثاً الى انه عبارة عن الملكة تنبها على ان أسماء العلوم تطلق على كل من الاشياء فليس المعروف هنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعروف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعروف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص باقادة معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل علماً بها وفساده ظاهر وأجيب

بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إباء العبارة الخارجة (قوله لـكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بجعل المرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيما بعد ان لام الاحكام والاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام وإلا يلزم أن لا يتعد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بـقفيه اجماعاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يدفع باعتباره قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي

أريد الامكان العام (أي بقوله يمكن تصور الانسان بدون الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضرورياً) (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لا نسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما تثبت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لا مكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصويره بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لـكن لا يـحصـر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فينبذ لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أي مقارناً للعرض (قوله لابه) أي لا بسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالـكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان العرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي ببيان حالهما بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالـكنه منفرداً عن العرض ممكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالـكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممتنعاً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدون الخ) أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير ممتنع) اشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرده) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عدمه ضرورياً) أي على تقدير ان يراد بالامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضرورياً ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون ضرورياً بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدون ضرورياً فلا يكون معنى الامكان من جانب الوجود حاضراً في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والمجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) فيه ان كون الشيء بمعنى الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتفي فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المدومات الخ) انتفي هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

اتقى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل في التصديق فحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لانسلم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري وشعري فتدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفاً بالبلاغة (قوله بحمل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض اشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بحمل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأنيث المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوي انتهى كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساد لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما نعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معني قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما نعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوماً لنا البتة) فيه ان كون جميع ما نعتقده حقائق الاشياء معلوماً تصوراً وكون ثبوته معلوماً تصديقاً مسلم وأما كون جميع أحواله معلوماً تصديقاً فممتنع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالكونه فعني قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكونه جميع الحقائق فيصح

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفتحة معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي بالاحكام لاستلزامه ففاهة المقداد دون باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عالين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مساحمة (قوله وجمعهما الشارح رحمه

(الله الخ) قيل عليه ما جمعها
 بل ترك الوجه الذي عده
 في المواقف لبعده وقوله
 كالمنطق للفلسفة تنظير
 لتسمية العلم باعتبارانه
 مورث للقدرة (قوله نظرا
 الى ان كونه الخ) توجيه
 لما لم يثبت وتفتيش بدون
 الاثبات مع ان كونه بازاء
 المنطق باعتبارانه نافع
 في العلوم الشرعية كما ان
 المنطق نافع في العلوم
 الفلسفية وان كان نفع
 أحدهما بطريق الفيض
 والرئاسة ونفع الآخر
 بطريق الآلية والخدمة فيكون
 المعبر في التسمية مجرد
 كونه في ازاء المنطق بدون
 النظر الى كونه مورثا للقدرة
 على الكلام فلا يكون
 مال الوجهين واحدا
 (قوله أي أولا) اعترض
 بان الاطلاق عليه أولا
 يقتضي أن يكون مطلقا على
 غيره ثانيا وهو محل بحث
 انتهى أقول هذا سهو
 ظاهر فان قولنا ضرب
 زيد عمرا أولا ممثلا
 لا يقتضي ان الضرب يقع
 ثانيا بل يقتضي ان يقع
 فعل ثانيا اعم من أن يكون
 عين الفعل الاول على
 معمول آخر أو غيره على

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه اذ لادليل
 عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاما للتصور
 والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها يتنافى كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه
 وكون معني قول السائل بناء عليه انه لا علم بكنه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم
 يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد
 بحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معني قول السائل
 بناء عليه انه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم
 العلم بالكنه مع انه جعل العلم سابقا عاما للتصور والتصديق وبينهما منافاة لان العلم بالكنه هو
 التصور وكون المراد من العلم التصور ينفي كون المراد منه ما يعي التصديق يرد عليه ان عدم
 التعرض لا يستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم
 الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معني قول السائل انه لا علم بكنه جميع
 الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك
 البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه
 ان ثبوت كل مانعته حقائق الاشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز ان
 يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على
 وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالتنبيه على
 وجود ما يشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ)
 أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم
 بعدم تحقق نسبة امر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم
 بحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السياق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله
 والاطهر ان تحمل الاشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضا على المعني العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء
 ثابتة متاولا لجميع الاحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافا للسوفاطية ان
 انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل يعم الاحكام كلها (قوله على المعني الاعم) للموجود والمعدوم
 (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه إن
 تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده
 ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على
 هذا المعني ما ذكره المحشى فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آنفاً ان الالتزام يتوجه
 عليهم على الشق الاول أيضا فافهم (قوله فيكيف يبنى الخ) أي كيف يتصور الالتزام لمنكري أظهر
 البسديها بالامر الخفي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق
 الموجودات وان الالتزام يبنى على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان
 المتحقق بمعنى الوجود كان معني قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم أن توجد الاشياء
 وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لا يستلزم وجود الاشياء (قوله ففيه تأمل) قال في الحاشية

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو ان لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر
 فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
 أحد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة
 الخيلات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العنادية لا يدعون
 الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
 يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
 حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالتزام لهم على انه قد عرفت ان قول
 الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
 الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة
 بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد
 حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع لاعتقادهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما
 ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس)
 والا فالأدوية تشك ولا اعتقاد ولا غلط للشاك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
 لا ينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحس يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
 باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
 الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
 عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
 واللغة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه)
 أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل النقيض
 (قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب اياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين
 عرفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكاً علماً (قوله
 أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
 زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
 بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
 زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
 عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساساً لعلماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لاحساساً
 (قوله والامر في ادراك الخ) ادراك زيد بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
 علماً عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي
 لتمييزها) أي للتمييز الذي توجبه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة
 في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف
 يوجب تمييزاً الخ ليتناول التصور بناء على انه لا يقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور
 عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لصفة توجب التمييز فكيف يصح كون

المفعول الاول مثل أن يقال
 وأكرمه ثانياً وما نحن فيه
 من هذا القبيل أي فاطلق
 عليه أولاً ثم خص به أي
 خص به ثانياً لكنه يمكن
 أن يقال لا حاجة الى هذا
 التقييد فان الفاء وثم يفنيان
 عن هذا فإني الفاء ليست
 فاء فصيحة أو فاء تفريع
 بل فاء تعقيب ههنا ومعني
 التعميق ههنا انه لم يتبع قبل
 هذا الاطلاق اطلاق
 هذا الاسم على علم من
 العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
 به الخ) نقل عنه انه تعليل
 لعنى الفعل الذي في حرف
 التفسير أي أفسر الاطلاق
 بالاطلاق أولاً وبعضهم
 توهم ان هذه الحاشية
 متعلقة بقوله اذ لا شركة
 ثم اعترض عليه بانه لا يصح
 التعليل للتفسير وهذا أيضاً
 سهو ظاهر (قوله لضعاف
 إماميد الاول الخ) توسيع
 للدائرة والا فلا شك في
 ان الاول متعين فانه
 لا دخل للاولية في مجرد
 التسمية أولاً وحاصله انه
 لو لم يقيد لضعاف الاول
 وعلى تقدير فرض عدم
 كونه ضاعفاً لضعاف ذكر
 وجه التخصيص في الثاني
 اذ لا شركة في كونه الخ

التصور صفة توجب التمييز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أوضحناه في حواشينا على الحواشي العنصرية للشريف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على أنها لا تقاوض لها (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض نقيض التمييز (قوله المراد بالنقيض) أي في قول الشارح لا يحتمل النقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم نقيض التصور) أي عدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التمييز فيصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كان عدم نقيض التصور مستلزماً لعدم نقيض التمييز يصدق على التصور أنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز (قوله فلا معنى للبناء) إذا شمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أي أن لا يحتمل المتصور غير صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء الخ) أي كون شيء مبني على شيء في الواقع لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي علة أخرى على تقدير انتفاء المبني الأول فكون نقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لا ينافي أن توجيهه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور أي على تقدير أن يكون للتصور نقيض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا تقاوض لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله نقيضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ نقيض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فإنه رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم نقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضا) أي في قولهم أن التصورات لا تقاوض لها ضعف لكونه مبطلاً لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا تقاوض لها (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لافراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور أفراد هذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لانه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره علما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدنا أنه إنسان فرمنا توجهه إلى ذلك الشبح بوصف الإنسانية ونجعل له عنواناً له بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم كونه عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فصورة الإنسان آلة للملاحظة الحكم كونه عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الإنسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تعليل للشق الثاني وأن الأول ظاهر لاجتهاد فيه إلى التعليل فإن إطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الأولية باطلاق الإطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولاً انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أهم وسئل بأنه لم لم يسم غيره بجواب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بأنه خص لاجل التمييز وأما إذا كان وجه التسمية أمرًا مختصاً بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عدسها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سفها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

انه اذا رأينا حجراً فصل منه صورة انسان فحكمنا بانه في المكان الفلاني فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذي تطابقه تلك الصورة ولا فرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فان هذا مما يحكم به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الا صورة الانسان وتلك الصورة انما تكون آلة للملاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة ادعائه فعليه أن يتأمل في قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فانه قد توجهنا باللا معلومة الدائمة الى ذات معلومة في نفس الامر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق وكذا الحال في الماهية المجردة عن الواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما اذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه ان الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث انها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس مقصور على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الانسان وجعله عنواناً له فالحكم عليه في هذا الحكم هو الشبح المحسوس لا المعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله الماهية المجردة الخ فيه ان ادراك ذوات الماهيات من حيث انها متصفة بمفهوم الماهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللامعلوم لا يعقل وغيره فلا اشتباه حينئذ (قوله في حصول علمه) أي حصول صفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أي ادراك العقل من الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو) أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقرينة خارجية لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله فائبات التواتر) أي بحصول العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلاً ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة الخ) لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث (قوله قات عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وههنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر النصاري (قوله واضافته

هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ما ذكره دفع بعده عن العقل لا بدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة واردة الكلام من الجانبين الخ) المراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لانه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو ان حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لزام الفرق الخالفين والرد عليهم اهل ان المناسب ان يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا يجمعها وأن الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله ما يفيد معرفة العقائد) ويجوز ان يكون إشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمين منها عثرنا على الاصل تاماً فأحبنا طبع الحاشية من أولها حرصاً على تحصيل هذا الفائد ورغبة في عدم تشتت الحاشية (٢٦١) وفقنا الله جميعاً الى ما فيه السداد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأحبابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الجحيم المستحقين
لأعلى الطبقات من دار
النعيم (قال الحنفي البليغ)
الكامل في العلم الكسبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
وثوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بلطفه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية
الحمد لله أقول هكذا ينبغي
لكامل محصل أن يثني أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وامامه ويدعوه له
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
لك المعاملة والتحرير اذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالنعميد) انما ذكر التعقيب
ولم يكتف بقوله بعد ما تبين
إشعاراً بأن مجموع الفوائد
الثلاثة انما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي

الى المفعول (تقديره وأما إخبار اليهود النصاري بقتل عيسى عليه السلام) قوله فاحتيج الى
تمحل بتقدير الخ لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أى خبر اليهود فاما أن يكون الخبر المقدر
بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كافي المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار
اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بمعناه الاصل مع كون
الخبر المذكور بمعنى الاخبار في المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف السلم)
أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أى في قوله ربما يكون (قوله لكنه كاف الخ)
أي قول الشارح ربما يكون كاف في الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله
والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم
الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف
مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر
الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل
واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يساوى النبي) لان النبي من بعثه الله لتبليغ الاحكام (قوله
ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول
(قوله وقدر الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف
وأربع وعشرون ألفاً فقليل فكلم الرسل منهم قال عليه السلام ثمانمائة وثلاثة عشر كذا في الكشف
(قوله اللهم الخ) من كلام المعتز (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به
القاضي) البيضاء في تفسيره (قوله لينحصر الخ) اذ لو كان النبي أعم من الرسول لخرج اخبار الانبياء
عن أقسام الخبر الصادق ولم يخص في النوعين المذكورين (قوله ويعتبر الخ) أي حصر الخبر الصادق
في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر
في النوعين المذكورين (قوله يدخل فيه سحر المتنبى) فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً (قوله بحكم
العادة) بأجراء الله عادته على أن لا يخاف الخارق في يد الكاذب (قوله وأيضاً الخ) فإظهار صدق من ادعى
انه رسول الله تعالى فرع صدقه في دعوي الرسالة والمتنبى كاذب فلا يوجد في حقه اظهار الصدق فلا
يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أى على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد
به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً (قوله قلت ان القوم الخ) أى لانسلم
ان كرامة المولى معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات)
وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته (قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو
الامكان اللغوي وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبري (قوله يستلزم
لذاته الخ) هذا التعريف للمنطقيين ومعني استلزام القول المؤلف للقول الآخر ههنا هو انه اذا تحقق

(م — ٣٤ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) هو القول لقالي الظاهر وأيضاً لم ذكره بعد ذكر أقول حذراً
من توهم التيمن في حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح
أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديثي ابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع وأجذم وذو بال أي ذي شأن وخطر وقيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لا عقب له

وكل امر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم هنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال بقيل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أوجب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو ينوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجه - وه صرح

القول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح العضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات وبحصل بعده إما بلا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كافي الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يتمتع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف الا يرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير بيئية لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملفوظ للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالة على القياس المعقول فكانه قيل في تعريف القياس الملفوظ انه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولاً آخر وبه يندفع ما ذكره المحشي بقوله فان قلت النخ لا يماز كره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذي هو النتيجة (قوله فيختص بالمعقول) أي المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للملفوظ (قوله المراد من الغم التصديق) فعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة النخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى النخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات النخ) أي تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل فلا يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف (قوله قوله فبالثاني أوفق النخ) يعني يفهم من قول الشارح فبالثاني أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للثاني أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه النخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته للاول ان لو كان أوفق اقل للتفضيل اما اذا كان بمعنى الموافق كالأعم بمعنى العام والاخص بمعنى الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه النخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك النخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

المحشى رحمه الله بجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم (قوله) الا أن يراد بقوله مدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وان حملت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلفات لكن المقام يأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان السكك ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلاً للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتداءياً أيضاً لكنه كالأمر الحقيقي بالنسبة الى ابتداءية سائر الامور (قوله ولك (٢٦٣) أن تجعل الباء في الحديثين

للاستعانة) أي ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتكملها للاستعانة أو للملازمة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بأنه لاتنافي ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلاً فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معا * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئيين معاً بالبال ويرد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليقين والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شئيين

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الحارق على يده { قوله على يد مدعي الألوهية } كالدجال عليه ما يستحق { قوله فهو استدراج له الخ } وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريد به هلكته في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة { قوله هذا في الامور الخ } أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب أخبار الرسول في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر أخباره للعلم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولاً وأجيب عنه بان المقصود هنا ايجابه للعلم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعلم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد { قوله لم يحتج الخ } فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهياً فهذا الاعتراض معارضة { قوله الى ترتيب هذا النظر الخ } أي الى حصول هذا الاستدلال { قوله وأجيب الخ } حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط { قوله لان تصور الخبر الخ } هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر { قوله لا يحمل صدق الخبر بديهياً الخ } قال في الحواشي على ان قوله تصور الخبر موقوف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لانسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال { قوله فيلغوا ذكره } أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرب عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا { قوله لافي المسأل } ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا { قوله وفيه ما فيه } أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المسأل تعسف كما لا يخفى { قوله لان هذا الخ } أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى العلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا يعد مستدركاً وأما تخصيصه بالذكر فسبب مناسبة لقول المصنف والعالم الثابت به يضاهي الخ فتدبر { قوله فوجه التخصيص الخ } أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول { قوله بيان قر به أي قرب العلم } مثل التسمية والتحميد الاندرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضييق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدء المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر اليقين ان لا

مثل التسمية والتحميد الاندرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضييق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدء المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر اليقين ان لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى ان البدأ والابتداء بالمعنى
المصدرى هو الافتتاح بالشئ والشروع فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمى هو الاول من كل شئ وما وقع في المغرب هو
التفسير باللازم الاعم كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا
القائل لما وجد
المعنى المنقول من المغرب
ظن انه لم يطالع عليه أحد
وغفل عن حال نفسه
ونسب الغفلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم أنهم
وصلوا الى ذلك المنزل
وارتحلوا الى أعلى منه ولم
يلتفتوا اليه لحقارته وعدم
لياقته وأنت أيها الاخ اذا
اعتبرت وزنت المعاني
المذكورة بميزان عقلك وفهمك
تعرف ان اللائق بالقبول
والمناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعة في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على العرفي الممتد
فلا تحير من كثرة
الاحتمالات فان بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولا شك ان الاستعانة بشئ
لاتنافى الاستعانة بشئ
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تصور
الموافقة في المبدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الامور المستعان

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عد قوله عليه السلام اليقينة على المدعى
واليقين على من أنكر متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً
للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً
للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله
لاعن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جعل سبباً للعلم خبر يكون مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدم زيد وتسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمونه مضمون قوله عليه السلام اليقينة
على المدعى واليقين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعنى قولنا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فانه يفيد العلم بان
مضمون هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالى عن مضمون قوله عليه السلام اليقينة على المدعى فيكون
خبر الرسول مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه
موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد
خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعد سبباً للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لاتنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقيل قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينتقض به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أحيب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقرائن سبباً آخر مغايراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أحيب أيضاً عن التوجيه

بها ولاتنافى فيما بينهما أى يمكن أن يستعان بمآهية الاشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك (الثانى)
باستعانة الجميع فلا تقع الابتدائية بذكر شئ منها حتى ينفى الآخر فسقط ما قيل إن هذه المقدمة لادخل لها ولا
فائدة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعيناً بشئ منافياً للابتداء مستعيناً بشئ آخر لا يفيد عدم المناقاة بين الاستعانتين

وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالبسملة يوجد في آن التلطف بها دون الحمدلة وبالعكس وهذا ظن فاسد* وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشي ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعينا بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم قاس حال الملازمة على

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرّة وقال معنى الابتداء ملابسهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة لهما هيئات هيئات بعد السماء من الارض فان الاستعانتان واب ان كانت مرتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملابس المترتبة عند الحدوث* فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعينا بالحمدلة ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمدلة لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق الباء حالاً مع ان حاصل معنى الحديث كل أمر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبترو ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهره ان لا منافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ قد دبر (قوله لاعلى التحقيق) فان الخبر الاجامعي مغاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لاعتينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلال (قوله ادلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسمنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لا يفيد العلم في الاهليات حكم في الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الاهليات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لا يفيد العلم في الاهليات من قبيل النظر في الاهليات فلزمهم القول بافادة النظر للعلم في الاهليات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الاهليات وانه يفيد العلم في الاهليات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد اليقين في الاهليات ويفيد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر للعلم في الاهليات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر للعلم في الاهليات (قوله ان افادة الازام الخ) أي لا نسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز أن يفيد الزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد الزاماً فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار الخصوصية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا ثبت الكلية بشخصية الخ) ومعني اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لا بد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كتبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعني كل أمر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبترو ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شان عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً عظيماً قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المبتدي (قوله ولا يخفى ان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء) أى تحقق عنده وتوجد الضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى ان الملازمة تحقق عند الابتداء بالشيء المجموع جزاً من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أى سواء جعل جزءه أو ذكر قبل الابتداء

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لأن ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلا معنى لقوله ان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لاول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً لاول التوجه بل المناسب ان يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما استعرفه) عقيب من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضرورة المقابل للاكتسابي (قوله على الانفات المقدور) أى الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملاً) أى غير معلوم لانهما لا يدخلان فيما ثبت بالبديهية اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لا يحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر فحينئذ تدخل التجريبات والحدسيات فيما ثبت بالبديهية فلا يكون حالهما مهملاً (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أى لا تحصل بمجرد الحدس بل يتوقف على أمور أخر فيصدق على الحسيات انها لا يكون تحصيلها مقدوراً (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لان العلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أى العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسماً من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جعله قسماً له فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسيم له وهو تناقض (قوله ان القسم ما يقابل الاكتسابي) أي الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقد مر الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

قل عنه أنه يصح عطف بذكره على بالشيء وعلى على وجه الجزئية وقيل الاولي عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا تحصل الركائفة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لا يليق بمجمله (قوله فيكون ان الابتداء) الظاهر ان يقول ويكون بالنصب لانه لا يلزم من الجمل المذكور (قوله ان التلبس بهما) أى ان تلبس الفاعل بهما لا ان تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل ان الملازمة بالامر الذي جعل جزءاً انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفاً واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوما بالكلية فلا تتصور الملازمة أصلاً فأجاب بان الملازمة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والاخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثاني فعلى هذا يكون ان وقوع

الابتداء ان ذكر الحمد لله بل ان ذكر الهزمة من الحمد لله أو الحمد لله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي (كانت متصل بالحمد لله وهو ظاهر وبالسمة لان الحمد لله متصلة بالسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمد لله لان وقوعهما واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً

لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لأجاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه أن باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو (٢٦٧) مفعوله لجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً تلبس العامل أي المبتدئ والمبتدئ لا ملابسة الابتداء لهما فإن الملابسة بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة إلى الفاعل أيضاً فإنه كما وقع في ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسملة والحمدلة بل نقول لأجاجة إلى تقييد الملابسة بمعنى الاتصال فإن مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين الخيالات وبين العدميات وبين الموجود والمعدوم لكن يمكن أن يقال أن ذلك الحجب إنما اعتبر ملابسة الابتداء دون المبتدئ لأنه الواقع في ذلك الآن بالذات والمبتدأ إنما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار الحال المبتدئ وبقي هنا شيء وهو أنه لا يلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسملة والحمدلة في الابتداء لهما لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما يفضي إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الأسباب (قوله بنظر العقل حاصله الخ) فيكون الضروري قسمًا من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جملة قسمًا له إذ قد جملة قسمًا للكسبي بمعنى الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المنقسم إلى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم للحاصل بسبب مباشر (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) أي كون الصحة هنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء لا بصحتها (قوله وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود أنه ليس الألهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشملها هو الظاهر (قوله والالزام) أي وإن كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركاً لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه إن حمل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لأنه معتبر في المعنى اللغوي للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه أن قول المصنف بجميع أجزائه صريح في أنه أراد بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه أن جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الأجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعنى أن مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هذا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاسقطقات في أمزجة المواد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل للأنواع الحقيقية والأجناس المندرجة تحت أجناس آخر (قوله قيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته) لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يتحيز بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والممكن بل هو استغناؤه عما

والأخر تتحقق الملابسة أي ملابسة المبتدئ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب الأخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض أن الملابسة فيما بين زمني ذكر البسملة والحمدلة وهذا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتكلفاً رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد وأجنس الحمد به تعالى إشعاره بعلّة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشعاره بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجمال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطيفية (قوله

بقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا تجزى متألفة على وضع مخصوص وهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه في شرح المواقف (قوله ولا يفرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا تجزى فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد مآبياً عن فرض العقل انقسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتخصيصه بأبي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا تجزى فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شئ نعم للعقل فرض كل شئ على وجهه كلي وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذي لا تجزى {قوله حصر ما ثبت وجوده} ولبس وجود شئ من الهبولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله ينافي غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث ففيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم لم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متناولاً لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتي لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزءاً من اللبيل حتي يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الفرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيداً متناولاً له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير انهيته (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الافتراقات) أي الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تناهي الافتراق الى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي يلزم قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أو الذات الجلية الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الالتمياز بالاحوال والاصناف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جلية يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعنى الذات الجلية فلاى وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكان الذات هو الجلال وأيضاً لاحتمال المعنيين والاختصار في العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشئ بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة في فرد كما هو الحق لا يتأتى هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله للصيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث فهي انما تكون بالصنع فينافي كونه بدون الصنع وأيضاً تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولي

أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران حجراً بأنفسهما بدون صنع الغيروهم لا يعرفون الدقائق الحكيمة وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق السكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشار الى جوابه فيما نقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابل به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف انه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والحجي داخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قيل ان كونه من

فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع التفرع عليه فمدفوع فان حاصل التكلف المعانة في تحصيل الشيء أهم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه والصيرورة المذكورة من قسم المعانة فان المراد من الصيرورة المعانة للصيرورة ولو كان المراد من الفروع ما يتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى والقارئ دالة على ان مراده ما قلنا وان ورد عليه ان المعانة للصيرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن يحمل على الكمال أو على التجريد عن المعانة والانتقال والحاصل انه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحمل على الكمال في اسم المتكبر لا اجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال ان صيغة التفعّل تحجب لاجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزوم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالى عليه ان لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذ هي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلا تخرج بكون كلمة عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد ههنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لأنها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فينبى كلامهم تناقض (قوله لا يحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يعرض الاللاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولعل ما في الكتاب) أي قول الشارح أن ما عدا الاكوان لا يعرض الاللاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لا يبقى زماناً عند الاشعري بل تجدد الامثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل مختص بالاشعري لانه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود متمنع) أي القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض لا مذي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله بجواز أن يكون الخ) أي لانسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجاوز مقارنته) كمقارنة الإيجاد للوجود زماناً والحال هو القصد الى الإيجاد لا القصد الى إيجاد الموجود بوجود هو أثر ذلك الإيجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل العدم (قوله ان قلت يجوز الخ) أي لانسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سند سادس المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستنداً الى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاءه الى علم متمتع لذاته فتسلسل العدميات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدميات المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

(م — ٣٥ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الكمال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظراً الى الشق الاول أو الكمال الى الشق الثاني (قوله مع ملابسة جلال الذات) نظراً الى الشقين على سبيل البذل ولم يقل مع ملابسة الذات الجلية لانه لا يصح أن يكون الشيء ملابساً لنفسه والاولى أن يقال ملابساً بجلال الذات حتي لا يتوهم التكرار في المعية وإنما لم يتعرض

الفاضل لعني الصيغة في أول وجوه الباء لأنها إذا كانت صلة لاتبقي الصيغة على أصل معناها وإن قال بعضهم إن الفعل حينئذ بمعنى الاستعمال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير ليفيد الخ) أي ليحصل فائدة ان (٢٧٠) آية نينا الخ أي ليكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد ارجاع الضمير

اليه تعالى فانه لابد من حمل
الاضافة على الاستغراق
أيضاً ليفيد والاولى أن
يقول الضمير لله تعالى
ليفيد ان آية نينا الخ بترك
الاولى لئلا يحتاج الى صرف
الكلام عن ظاهره ويحترز
عن توهم المناقاة بين الصدر
والعجز وحتى لا يظهر
الجواز المذكور من أول
الامر ويتقوى الحكم بالادلة
وقد يتوهم في هذا المقام
انه لابد من جعل جميع
حجج كل في فرد واحد
لجميع المذكور المضاف
الى الضمير الراجع الى الله
تعالى ليفيد سطوع جميع
حجج نينا عليه السلام
وهذا مع انه تكلف بعيد
لا يفيد شيئاً في الحقيقة فان
اللازم على هذا سطوع
المجموع لا سطوع كل واحد
من حججه وأيضاً غير
المراد ههنا وان كان مراداً
في الاحتمال الثاني فانه يلزم
على التقدير الاول أن يكون
آية من آياته وحجة من
حججه أعظم من جميع
حجج ساطعة وان لم تبلغ

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أي وان لم يكن مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر
سواء كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه أو لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن
الحادث (قوله لم يرد سؤال آن الحادث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الحيز في آن الحادث
حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركاً ولا ساكناً قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا
التقرير سؤال آن الحادث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف
قولهم الكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير
ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون في آن الحادث فانه ليس بحركة
لانه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله فقيه أيضاً أشكال)
وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض
لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالعوارض (قوله فيجوز
أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا يتنافى قدم
السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم يتنافى بعدم) فيه أنا لانسلم ان القدم يتنافى جواز
العدم بل انما يتنافى وقوع عدمه فيجوز جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء
وقع عدمه بالفعل أو بقي على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود المجردات
بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري
تعالى انه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لا بد له مما به
الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال
(قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم المجرد
ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وكون الباري تعالى مركباً محال لاستلزامه الامكان المحال
(قوله سيما السلبية الخ) أي التجرد عرض سلبى اذ معناه أن لا يكون الشيء جسماً ولا جسمانياً
وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان عرضياً لا يلزم أن يكون له مميز ذاتي فلا يلزم التركيب فان
المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التعمين المعدوم لا يكون جزأ من
الموجود (قوله ماسبق آنفاً) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالا دليل عليه الخ)
وتقرير الدليل ان المجرد لا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه
ينتج ان المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يتمتع بوجوده فالمجرد يتمتع بوجوده وهو المدعى (قوله
والاجاز الخ) أي وان لم يجب نفى مالا دليل على وجوده لجاز أن يكون أما مناجيل عظيم لازراه ولانه
بديهي البطلان (قوله ونجيب بان الدليل الخ) هذا منع للكبرى أي لانسلم ان مالا دليل على
وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطوية مع الترديد أي ان

هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون
آية نينا أي آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد باسطم
الحجج لا ساطعها والاسلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن

(أريد)

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمفروض هو الاول وأيضاً اذا قيل فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضاهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك في سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثباته) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قبيل

اخلاق ثياب لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بهضم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولتانة المعنى لكن الحق ان متانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستتبعه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد ينوهم ان الاضافة ان حملت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضاً جعلته مفيداً لافادة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأيد

أريد بها ان المجرد لا دليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لا دليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعدم حضور الحيات الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لا نسلم أنه إن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانها وانما يلزم جواز ذلك أن لو كان الحزم بعدم حضور الحيات الشاهقة حاصلًا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهية (قوله فيأخذ من تلك الحيثية الخ) أي يأخذ المطابق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لا نسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبقاً بعدمه أولاً وهذا المعنى يعبر الحادث والتقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثاً بالذات محتاجاً في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبقاً بعدم أي يكون معدوماً أولاً ثم وجد (قوله والثني لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والثني لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئاً الخ) أي لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض وهو أن يكون محدثاً ومبدئاً للعالم وأن لا يكون محدثاً ومبدئاً له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئاً للعالم وان لا يكون مبدئاً له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجاً الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهية لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفعال العقل تابعة للطرف الراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لاجل أوليته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) انما قال بعد الحذف وان لم يكن التعويض الا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأمامه كورتين معاً تحذف الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٢) فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لا تكون أمام مقدرة في نظم الكلام قلنا

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لا بطلان التسلسل لا مفتقراً اليه (قوله الى ما قلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا كان الملائم أن يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخلاً في السلسلة مع انه فرض خارجاً عنها واذا كان الواجب داخلاً في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فتعين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فننتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مفتقر الى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بان نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلخ) بان نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ (قوله وما ذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق انما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متعاقبة اجتماع تلك الأزمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تنافها (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدوث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ماهو وهمي كما لا ضير في انقطاع ماهو وهمي (قوله ونظيره نعم الجنان) فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متناهياً وان كان نعم الجنان لا ينتهي الى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البدهاة في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

ان التعويض انما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو وليكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لا يمنع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لا يمنع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وما قيل ان الواو للوصل وأما للفصل فمدفوع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلا جمل الثمين والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب فينتد لادمن اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكندا وأما عمر فكندا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس في اللغة لئلا يظن عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في

قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الاولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية ترق في المدح ولا يحتاج الى أن يقال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولا الى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جدا وفي قوله ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جدا * وسؤال الدور وارد ومن دفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ حمل العقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور من دفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الي ما هو المراد قال * فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً أساساً يقتضي كون الشيء أساساً نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس

الاعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن مفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المندعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يثبت بل انما يثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الايجاب) أي كون الواجب موجباً لا مختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أي على أن الايجاب نقصان والفرق ان ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان التماثل (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه اما أن يحصل الامر ان أولاً يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيلي أي لا نسلم ان عدم قدرة أحدهما يحجز لجواز أن يكون متعلق القدرة متمم بالغير أي بسبب ايجاب الآخر خلافاً والمتع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التعليق معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان ايجاب الذات مقدم على تعاقب الارادة فلا يكونان معاً فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن يحجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن يحجز فنثبت المقدمة الممنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلهما) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظن بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اشارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لا بد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التماثل بينهما لان امكان التماثل

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى * قلت أولاً لخصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتقاد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جديلي والثاني
 جواب تحقيقي وقوله المتبادر من (٢٧٤) اساس الشئ هو الاساس بالذات أى لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفن هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديان والجواب التحقيقي
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 انما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أى لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا ايضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتداد فلا ينتج كون
 الكلام أساس العقائد
 وايضاً كان اللائق أن
 يكون مقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع
 لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستنداً عليها رجوع المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله ان أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي
 تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شئ من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شئ من الالهين كمال القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شئ منهما اله (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الامور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولاً (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متمكناً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرها على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرها على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعاً برهان
 التمانع يرد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء سمات الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود { قوله لم يكن العالم ممكناً } لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بمتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لا يمكن التمانع للواجبين القادرين على الكمال لكن التمانع
 لا يستلزم المحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو
 وجد صانعان لا يمكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

بين الجديين فتأمل ولا تكن من القاصرين المحتجين بالاستار الضعيفة * ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)

الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام العلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها
 ومبني القضية أطرافها حينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعداً علم الكلام

فيكون مقابلاً لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلاً ومن الكلام العلم المدون فإنه لو لم يكن مدوناً لما وضعت تلك المسائل أو تقول المراد من الكلام الملكية أو تقول المراد من القاعدة البناء مجازاً تسمية للكل باسم الجزء كأنه قال أساس بناء العقائد ويحتمل أن يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي (٢٧٥) ويطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني أن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكية * وذلك إشارة إلى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الإضافي) الإضافة لادنى ملازمة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن أن يراد الخ) إشارة إلى ضيقه (قوله فنسبة الوسم إلى الكلام الخ) جواب سؤال مقدر تقديره إذا أريد المعنى اللغوي يكون موسوماً أيضاً فلم يخص التسمية بالكلام فقال لكونه أشهر والأولى أن يقول لشهرته لأن الأول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله إشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي إرادة كل منهما لا امتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لم الأمر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي أن يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على انتقام تعدد الآلهة في الزمان الماضي ثم المقصود أن تعدد الآله بعد الانتفاء في الزمان الماضي لو كان متعدداً في الآن أوفى الاستقبال لكان حادثاً ولم يصلح أن يكون الهماً انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسيجيء تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطبه ثم (قوله لا يتعلق بالجد شيء) أي لا يحتاج وجودها إلى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها لأن الصفة محتاجة في وجودها إلى وصفها بديهة و اتفاقاً (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي يكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المتع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لأنهم لم يسموا لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء لنفسها لا معني زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب إبطال للسند المساوي وهو إبطال كون بقاء الاعراض نفسها ثابت بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله ببقاؤها غيرها) والبقاء بمعنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا إبطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه فهذا الاعتراض إبطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه إبطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المتع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نسلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لأن الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديماً (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال والحراج والحزيرة في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فارجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلاؤه وعدم انجلاؤه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئاً من الجوانب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

الجوانب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الغياهب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قبيل اضافة المسبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمر و بكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفي بجملة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملال الخ) جواب عما يقال ان المسئلة من المضعف والاملال من الناقص فما وجه قوله من حيث انها تملى فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي) من حيث انها علل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيثية معناه القوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الآن يدعي

بالعرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمراً موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء معني زائداً ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير (قوله هذارد اجمالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم * ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهم التقصص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مأمناً للتركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعض والتجزى فيهما بمعنى مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مأمناً للتركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الحلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الحلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فانهم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو أن الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تنامي الابعاد يرد عليه انا لانسلم انه لو كان الله تعالى مساوياً للحيز لزم أن يكون الله تعالى متساوياً لجواز أن يساوى تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متساوياً (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزّه عن التجزى (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فعني خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أي من قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه (قوله كما سيحى) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأتي عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور ومفهوماتها تقتضى صحة المعلوماتية (قوله كالمتمتع الخ) أي كما ان المتمتع غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

(كلي)

فما وجه قوله من حيث انها تملى فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي) من حيث انها علل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيثية معناه القوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الآن يدعي

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافي أو المعنى اللقي ولم يتعرض الحشوي للمعنى الاضافي ههنا اما لكونه احتمالا بعيداً أو لا كنفاه بما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سميت على وجه يشمل

المعنى الاضافي أيضاً والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذاهو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لا قطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضاً دار السلام بهذا المعنى ولا دخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حينئذ الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولان* ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشریفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشریف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

كلي (قوله والقدرة تنافيه) يعني ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لاختيار والقدرة انما تكون في الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذي هو الفيض والجلود (قوله على زيادة المفهوم) أي مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أي حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ان أراد اقضاء الخ) أي ان أراد ان صدق المشتق على شيء يقتضي ان يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله بمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على الباري تعالى مع انه لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان انصاف شيء بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أي قالوا صفات الواجب أزلية والاي لم يقيم الحوادث الموجودة بذاته تعالى وهو ممتنع ولم يتم دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لا يثبت على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أي كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فالتناسب لهم ان يقولوا انه تعالى عالم لاعلمية له تعالى ويريدوا به انه لاعلمية صفة موجودة له تعالى (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لا علم له تعالى زائد على ذاته أصلاً لاصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أي دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى ان علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أي لا يدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقاً بالمسموعات وتعلقاً بالمبصرات وغير ذلك (قوله لهم ان يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالاته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب ان يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين ذاته ان له ذاتاً وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة* مثلاً ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة

(م — ٣٦ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) من أسمائه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذي منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتعدياً معاً اللهم

الآن يقال ان كلام المنعنيين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر (قال الشارح يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قدم عليه اهتماماً ليان كون غير الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل

الكلامية بطريق الاستعارة المصروفة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والغرة في الاصل البياض الذي في جهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلاصتها والفوائد جمع فائدة ودررها حسناتها وكراماتها شبه بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصروفة (في ضمن فصول) أي السكائنة في ضمن فصول فهي صفة في المعنى للغرر والدرر والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هذا الفن وهي باعتبار ما في ضمنها ويدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها وقيل المراد منها المسائل وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لكن ياباه قوله

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيطل التوحيد فني المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جواباً تاماً والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة قائلة إن في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب فتدبر (قوله قد أقصر على الاول) وهو نفي التباين بين الذات والصفات (قوله الى أن التعدد) أي تعدد القدماء المبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التعدد فرع للتباين والجواب هو نفي التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله ببيان حكم الصفات) أي نفي التباين بين الصفات بعضها مع بعض لعدم التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذ كر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هذا وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لا يلزم الخ) فيكفي فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ثالث ثلثة بانهم يقولون باقوم الاب وهو الذات واقوم الابن وهو الكلمة واقوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزوم ذلك (قوله على عليه المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فأربعة) الذات وثلث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عدداً (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانسلم ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات قدما لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لانسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر بتعدد القدماء بالذات بمعنى انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانياً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق الخ) فيه انه لا مذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

في ضمن * واثناء الشيء أو اسطه وهي جمع نفي يقال أنفذت كذا نفي كتمان أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم) الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لاستعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تحجيلاً فيقتضد يكون المراد من الفصوص

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم وقيل لمراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غاية من التيقن والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكيمة والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتكوين المسائل بعضها (٢٧٩) مع بعض وإيراد كل منها في أحسن

مواضعه وأليقها فلما عرفت مدحه أولاً مدحا بليغاً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسأله معني ولفظاً ولطافتها وشرافتها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة الى غيرها في أحسن مواقعها علم ان المعلمين يميلون اليه والحاصلون يضطرون الى تحصيله ويكون متداولاً بين المسلمين وهو حقيق لان يشرح شرحاً كاملاً وجدير بان يشتغل في توضيحه وتبيينه فقال (خاولت ان أشرحه الخ) ولو قال بعد توصف المختصر بالاوصاف المذكورة وكان محتاجاً الى الشرح وإيراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزيد انصافاً (قوله شرحاً) يفصل مجلاته الى قوله وتكثير للفوائد مع تجريد مشتمل على الصنائع

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعدم سواء كان قائماً بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كونه الصفات ممكنة (قوله قالوا بقديم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام ذهب السكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدلال الاشاعة على ان الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته فعين ان معني مافي الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شيء يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم مافي الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه والا يلزم أن لا يغير زيد نوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد ونوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف الغيرية انها موجودة أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا واذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه انه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المحللة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز لاله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انهما غيران جزماً * ويرد عليه ما ذكرنا من انه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهراً) اذ لانفكاك بين الشئيين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التعليل بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الغير بل لا بد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الغيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي الحيزية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله) (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

والاطائف من الترتيب في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى الكتب المعتبرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الايجاز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلاً للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل السكل من السكل وقيل يجوز ان يكون

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجاني الى الطرفين التجاني عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وار تكاب التعدد في الجميع تكلف

حجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعرة على ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللفظة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات الحديثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته الحديثة فلا يصح حينئذ قولهم مافي الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بانهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم اوحيز لامتناع انفكاك الباري عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضا لامتناع تحيزه تعالى (قوله ان لا يكون أحدهما) أي ان لا يكون شي منهما قائما بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون متقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله ان لا يقوم العرض بالحل) وعدم قيام الحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والحل من الجانبين (قوله مثلهما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تميم التعريف بالاخص وفي تخصيص التعريف بالاخص (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شي منهما مما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لافي مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة * وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته الحديثة بدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقة ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي بان يقع الانفكاك في وقت (قوله بمجرد الامكان الذاتي) أي امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام الخشي خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلا استلزامه الحذف وأما المعنى فلا كونهما مقصودين بالتجاني (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسبي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامر فيه هين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف بقربة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسبي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمينه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بانشائها فلما اطلع الشارح على ما قال السيد اجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل ما نقل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسره وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه وبدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لا يرد على الشارح الا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون اول اجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحاً للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقاً بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من أن يكون باطلاً أو جائزاً وان كان ظاهر كلامه يشعر ببطلانه مطلقاً (قوله) أن المراد بالجملة الاولى انشاء

المتكلمين هو الطبايع الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التغير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التغير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيف فصل) أي فصل بين لام لن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيف وصل (قوله لا يتمحل تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله * وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدونه ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً) أي كما يلزم محمل تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه * ولا يخفى ان ما ذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف للقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعندهم للقدرة تعلقتان تعلق أزلي معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الي جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منهما * وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على جهة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات (قوله فلان نوعان من التعلق) أي تعلقتان * أحدهما تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها * وثانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالمسموع بان العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع والسمع لا يحصل الا عند وجود المسموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم بلزومه أن يقول بان الشم صفة مغايرة للعلم بالمسموع وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر وتوجيه الكلام بما لا يرزاه صاحبه وبعد التيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخيال وان كان مدلول التزاي (قوله) وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفضة على الفضة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لانسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذاك

وهنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بانه اذا ذكر هذا الكلام الزاما على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضا على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل ببطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم الحشى فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف قائم (قوله أي وهو نعم الوكيل) يحتمل ان يقدر مؤخرًا لكن تقديره مقدما أنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجبا لا مختارا (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من التردد أي اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى تخصيص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بالمرجح فاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم لا يكون مخصصا لاحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصا له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا ومخصصا يندفع قول الحكماء لانسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصا * وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع * وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لمومه للواقع وغيره لا يكون مخصصا فيكون هذا ابطالا للسند المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقا فعليا كان أو انفعاليا الى الطرفين فلا يكون مخصصا كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الاهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أي بكونه تعالى موجبا لا مختارا وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دلائل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أي تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل ثبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على ثبوت الخ كما سيجي (قوله بخاطر بالبال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي نجده من أنفسنا هو المدلول المطابق للعبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وما ذكره الحشى فهو ليس معنى العبارات بالوضع

مفرد يتضمن الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا) على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقعت الانشائية خبرا فلا يكون المجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الآخبار مبني على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة يحسبني والمعطوف مأول بمقول في حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يحجب عنه بان جواز هذا العطف مبني على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله

لان هذه الواو من الحكاية الخ) قيل عليه وان سلم لا يدل على المدعى لانه يحتمل ان يكون المعطف بعد تقدير قالوا أو جملة خبراً أيضاً فيعدمه الجزم وان كان احتمالاً ضعيفاً (قوله تقديره) قلنا نعم الوكيل) وبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لاحالا ولا مقالا وأيضاً لا مناسبة بين الاخبارين معتد بها حتى يصح العطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الخ) دفع العسي ان يظن أن هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التي تقع فيها بعده منقولة بطريق الحكاية فجرد كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في العطف (قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم) انما اكتفي بهذين الجوابين وان كان جواباه أيضاً جاريتين على هذا التقدير الزاما على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبني كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل في هذه التعبيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب في هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالوجود فيها هو صيغة الامر لامعناه الموضوع له وقد مر أن المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الخ فتدبر (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سواه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الا بد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسي فلا دور فهو معنى التمثل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أي حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أي الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام الخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عز ما على الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمي) وهو أمر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل لابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال في المعنى النفسي القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعني ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله في العدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصفة الخ) أي يصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الاتصاف في اللغة والظاهر أن يقال ولم يصح ذلك الاتصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الخ) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى أن جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لتحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح بتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله * ولا يخفى أن الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الخ أنه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسي به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لأنه جواب آخر كازعمه المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسناً مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز العطف حينئذ لاعلى الجملة ولا على جزء الجملة وانت خير بانه لا محذور في شيء منهما على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قيل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما لا حسن له لا جواز له عند البلغاء وقيل ان حسن المثال ذوق بدون الحاجة الى التقدير

فمنه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والي تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطلاب وتحريكاً له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى اقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج اليها أقوى وأشد من الاحتياج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة اتامة الخبرة والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فلا إشارة الى الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية في أحدهما وتركه في الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان إشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعاً لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ماهو كلام القدماء هكذا ينبغي

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أي المساهية الكلية لا لأشخاص الكلام (قوله فيصح نفيه عنه الخ) بأن يقال ليس ذلك الشخص بمخصوصه كلام الله حقيقة. واللازم باطل فاللزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسماً لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعاً للفظ كلام الله فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يري ان لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا ينبغي (قوله يشكل الفرق الخ) فيه انه ليس معنى قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملمع ولمع بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً مع الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملمع ولمع (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والايحاد وغيرها (قوله بما سيجي) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أي قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور بطلانه) أي بطلان قيام صفة الشيء بغيره (قوله أي على عدم الابهام) أي ايهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكوين التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجي من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفاً بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهية فان المصنف بالسوادا الحوادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكبرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالى حادثاً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهية فتجوز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكبرة وانكار لبديهية الجمهور { قوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء) أي تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدأ التخليق والتزويق وغيرها صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذي نجده في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار تعاقباتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فمنع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاه لا لالخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخيير * ونحوهما التذب والتحرير والكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التغيير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مرادهاها أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا يخفى أن مطلق التعلق بعم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية المخصصة الخالية من مخالطة الفلسفات لا تخلو عن افادة العلم بالوجوب واخواته وما ل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) يحتمل أن يكون تعييناً للمراد

من بين معانيه (قوله ما يؤخذ من الشرع) أي ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاظهر أن يقول ما يؤخذ من الشرع أو يؤيد به فان ظاهر ما يؤخذ يشعر بالتوقف (قوله ان أريد به مطلق التعاقق فالامر ظاهر) إذ يصح أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كفيته والى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الادراك وسواء كان العمل موضوعاً أو غرضاً وكذا الكيفية والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفى (قوله نعم الموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لهما وفي الفاعل معنى التكوين بديهية (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الاخص مع ان فيه سندا آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قديماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح فقيه نظر الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا يخفى على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جملة بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندها (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر ان الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصولة انه لو كان التكوين اضافة لحادثة لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

(م — ٣٧ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلا منها وما يقال إن الحكم اذا كان بمعنى الادراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فساقت إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة واحدة مع امكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فهذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مرامه ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للاشعار بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فانه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * واما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الأحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لان الغرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال الخصوصية فيكون على نسق واحد ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد المعتقدات) فيه انه لا يثبت على المعنى الاول الابتاويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتعلقه وأنه على كلا المعنيين لا يثبت للنفس حسن كما لا يخفى على التأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لا يلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يتدفع بالتأمل في قوله اشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضعيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعاً منه أو عارضاً من عوارضه* والجواب ان الوقت والتركة ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل وينبغي كون التركة ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم النية في الوضوء الخ) فيه ان المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتى يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لاسائر الافعال ويحدثه قوله لا التركة ومستحقوها

(قوله مما يقل به بأحد) أي غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجرب بل هو في محل نصب على قول الأكثر أولاً محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف اللغو لا محل له من الاعراب فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدأ المحذوف أو الي نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

حادثة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لا من تمة الجواب الاول الذي هو منق. الملازمة (قوله والا الخ أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون) (قوله لان صحة الانفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك صحة التكوين عن المكون فبطالان التالي ممنوع أي لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محقة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسالة فبطالان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب* على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للعرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكفي في عدم غيرية التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيراً لا متاع الانفكاك حينئذ فتدبر (قوله قوله لان الفعل يغير المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يغير المفعول فالتكوين يغير المكون (قوله قيل عليه الخ)

الى قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف في نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله (يعني) والجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب في الظاهر على الجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون الجرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حينئذ من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ) لا يخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين* أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يخفى أنه لا يتدفع بما ذكره المحشى* والاخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح يكون مجاباً بانيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتعابر بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعتراض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مسائل علم الاصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبين مبادئها وموضوعاتها وحديثاتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات* والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشتهت به* والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذلك النوع يدل على التحريم مثلاً فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله وان رجوع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل الكل المجموع فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه ياباه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي

فلا بد من القول بالتغليب
أو من التخصيص بالآخرين
(قوله على ان الامامة
انما هي من الفقهيات) يعني
ليس كل ما يرجع الى الصفة
من مباحث الصفات بل
ليس من الكلام أيضاً
فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة
اذا ذكرت مطلقة يراد بها
الصفة الذاتية الوجودية
فيندفع ما يتوهم بعض
القاصرين انه لا معنى للعلاوة
ههنا* ونقل عنه في تأييد
كون المراد من الصفة الصفة
الذاتية الوجودية فان
الشارح ذكر في آخر
هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لانسلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلمنا ان التكوين فعل لكن لانسلم ان كل فعل يغير
المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغير المكون ولوسلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع
امتناع انفكاكه عن المفعول يغير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضاً
فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي اليجاد فكون الفعل غير المكون
لا يلزم كون مبدأ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل) أي
ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أيضاً) أي كما انه غير المكون
المفعول (قوله قد يكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عنها
(قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل مغايراً للمفعول
مسلمات عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا
ابطال مغايرة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل وبلزوم كون الصفة غير الذات* وهذا كله مبني
على أن يكون التكوين مبدأ الفعل والازاد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يغير المفعول هو مبدأ الفعل
ومغايرته للمفعول المكون بديهي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان
الفعل يغير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله ينفي كونه الخ)
فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله
بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله نظيراً لامتثالا) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم
الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعلد والنبوة والامامة فعمل من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة
بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحشي
كما توهم* ومعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدها بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله
تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان
لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول
بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ما ذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف
وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان
مراد المحشي أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان
قيدله ليدل على اقتران مضمون الجملة بالناسي لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيدله وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

لا يقيد الانادرا (قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في النهي عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفاً على قوله لصفاء عقائدهم * قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرفة والمحدود ههنا هو

المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا يحدور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً بمعنى ان العقل لا يحكم بامتناعها والمعتزلة خالفوه وحكموا بامتناعها عقلاً بمعنى ان العقل يحكم بامتناعها وقد نقله المحقق الشريف في شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البديهة في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيهاً على كونها مرتبة لا استدلالاً عليه فلا يرد عليه شيء نعم دعوى البديهة في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع يشترك بينهما * وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرثي مقابلاً للرأي (قوله كلامية) أي

المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لما يتصور به تحصيل اشارة الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلال أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر

بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين (المفهوم) في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقوهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لوسلنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الأدلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً فانه لا يجوز أن نحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك فان التغاير الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياة

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال * أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول واما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بالبلاء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقتوال المتعددة (قوله يأتي عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبئاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرف ملكة * (٢٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فان قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الامور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الامور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) اشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) أي علية الامور العامة (قوله وأيضاً لو عللت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكناً واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كان العدم المعتبر في مناهما جزءاً من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر فيلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول الحاشي انه لا يمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضاً يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شيء من المسائل واعترض على هذا الفاضل الحاشي بان اباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من اباء العبارة الخارجية (قوله لـكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بفقهاء اجماعاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يجمل للفقهاء معنيين) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاها المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجهت بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولوسلم يلزم أن لا يوجد فيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفاً على معمولي عاملين مختلفين والمنسوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمع ما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمناطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لمالم يثبت وتفتيش بدون الانبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والاراسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعترف في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثاً للقدرة على الكلام فلا يكون ما لالوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بان الاطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية * وثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم في الاصل هو انا نرى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنصحة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب * وأما ما ذكره الشارح من انه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً في توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ماعده مستدرك على ان الشريف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمعتمد في ذلك الدليل السمي على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بان يقال نحن قاطعون بمسوية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بينهما باللمس ولما لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه انه يصح الخ) أي يصح ان يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فدل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمته ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فأطلق عليه أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ههنا ليست فاء

فصيحة أوفاء تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب ههنا انه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيد به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولاً وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يوضح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله لضاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك في أن الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه الخ فلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولاً انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغيبة الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أعم وسئل بأنه لم لم يسم غيره يحجب بان الاطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمي فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سفهاً فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ما ذكره فع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح) ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين (الح) والمراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لانه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم * اعلم ان المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا يجمعها وان الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواق وجوه ضعيفة (قوله أي ما يفيد (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون اشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعهظم خلافياته) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأتي هذا التفسير قوله مع الفرق الاسلامية فالأولى ان يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المفسرة على المساحة ويشعر قوله مع الفرق الاسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز ان يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق متمتع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسر فيه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه انه ان وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه ان أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه ان المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من امثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني ان طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة انه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه ان العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله ان عدم مدح المعدوم الخ) فيه ان قولهم لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكروا لايضاحه والنتية عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بان لا نسلم ان عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لا يجوز ان يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص كما ان عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتهما لمقارنتهما لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت آنفاً

ويكون حالاً من المجرور ويكون المعتزلة مرفوعاً به أي خصوصاً منهم المعتزلة ويجوز ان يكون مصدرأ منصوباً بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب واضافة أول من قيل اضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل الساف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعزل) أي خرج وأعرض واستبعد وانما عبر به قصداً لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) اتماماً لكره اشارة الى ان المراد من الكافر ليس الكافر الجاهر بل مطلق الكافر وإيراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على ان المراد من المنزلتين الايمان والكفر واطلاق المنزلة على الايمان والكفر محاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجود ثواب المطيع الخ) ولقولهم بانه لا بد ان يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الانبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني ان إثبات الواسطة حين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فايراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع المتعلم والا لا حاجة فيه إلى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر) أي قد ينصرف عند الإطلاق فلا يراد أن الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قول أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافراً الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلق الكافر فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنهما (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً إليه غير معرض عنه وإنما فسرنا به ليظهر صحة الانتهاج إلى ما قاله الشيخ فإن شيوع المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قال الشارح فقال الأول يثاب الخ) أنه من قبيل النقل بالمعنى وأن أمكن أن تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقة العبارة فاندفع (٢٩٢) ما يتوهم ويقال أن الظاهر في أمثال هذا النقل بالمعنى ولا يمكن أن تكون العبارة

بمعناها عبارة الجبائي (قال يثاب) أي يجب أن يثاب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن العدل لا يقتضي الاتفاق والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمان من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود في الجنة إلى غير

أنهم ادعوا البدهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت وؤبته تعالى لما حصل التمدح بنفسها ولم يدعوا أن الشيء مطلقاً يتمتع التمدح بنفسه حتى يرد عليه النقض بأن الشريك واتخاذ الولد يتمتعان في حقه تعالى مع أنه ورد التمدح بنفسهما عنه تعالى في القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أي العمل على تقدير كون مافي الآية مصدرية بمعنى المفعول أي بمعنى المفعول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أي بالمصدر الذي هو العمل * وفيه أن كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما * أحدهما المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أي الهيئة الحاصلة به والمعنى الأول أمر اعتباري معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقاً فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقاً والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضاً مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل إلى أن يجعل العمل بمعنى المفعول * على أن كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم تحمل الإضافة) أي إضافة العمل إلى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمفعول الخ) أي وأن لم تكن الإضافة للاستعراق لا تدل الآية على أن مثل السرير مع كونه معمولاً للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ في أخذ الحشيش العمل بمعنى المفعول وجعله عاماً للسرير والسيوف ونحوها هو أن إطلاق العمل على السرير والسيوف وغيرهما شائع في العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذلك السرير عمل فلان لكن إطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المفعول والكلام في معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدرى والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أي كما يعمله الحاصل بالمصدر وهو مراد الحشيش وقد

ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب أن يصار إلى ما ذهب إليه (أخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر إلى النقل فيما لا مجال فيه للعقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه أن مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي مساوئها بالكلية من الأماكن والمنازل والأيام أن تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز أن لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والأيام كون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني أن معنى قولهم الجنة دار الثواب أنها محل للثواب لا ما توهمه المعتزلة من أن معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة إلى المكافئين أي كل مكلف يدخل فيها يثاب والأول جواب تحقيقي والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) إشارة إلى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فالمراد بقوله الخ) يعني فعمل من ذلك أن المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حزاراً ما من السهو أو لقصد

الاختصار من قبيل الحذف والابصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخل الجنة (قوله كما يدل عليه السباق) يعني ان السباق يدل على كون المراد دخولها مثاباً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم (قوله وقس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتذكير فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلاح في الدين بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لا يعابها ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضاً فيرد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق مجنوناً ولا سفهياً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمسكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلاح في

أخذ من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجملة حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله على خلق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسنة ويذم بقبيحة باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (قوله وأيضاً الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرفاً له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن علمها بان يقال لم أثاب على بعض الأفعال ولم عاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم يخلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار * والسرفى جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الاحراق عقيب مساس النار وأن لا يخلق الاحراق عقيب مساس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها لمن يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضى) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تمة المقول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

(م — ٣٨ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الحاشية أو على ما مر فيهما يعني علم من كلام الجيائي انه اعتبر الأنفع في جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار الحمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والايثار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزم ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أخس الاشياء في نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العالم الحكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الجيالي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة ان ما هو الاصلاح للعبد واجب على الله تعالى ان يفعله به ويعطيه ولا يجوز ان يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته ان يعطى محمداً عليه السلام شيئاً يمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبده بما يمنعه عن غيره لكان ميلاً وجوراً وانه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلاح في حق العبد ولكن يجب ان يفعل بعبده ما هو المصلحة ولا يجوز ان يفعل بهم ما هو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة ان يعطيه ما ينهي به للاتيان بالأمور ولا يجوز ان يمنعه ذلك خصوصاً اذا كان اعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلاً لا جوراً ولا ميلاً (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصوداً على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

المذكورة فان ترك النفع الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الانام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأيناه قبل الخوض في الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومنافقاً وبعضهم ضالاً ومتحيراً فانه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي اليها أو يتخير فيما بينها إن كان قاصراً وان كان ذكياً يشتغل بالجدال والتزاع

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى فال الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما في طريق التدبر ولما كان طريق جواب الشارح مشتملاً على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالى وبتعلق صفته (قوله للثاني) أي للرضاء بالتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص ومغلوية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبه دخل في الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعياً) أي باعنا للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيباً عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاسبابها موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) أي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية

وقد يغلب على الخصم ويفتخر عليه فيغض ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي امامة وأنس بن مالك رضى الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوماً وكنا نتماري في شيء من أمر الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ثم قال آهونا فقال مهلاً يا أمة محمد انما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى ذروا المراء فان الممارى لا أشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان الممارى قد تمت خسارته وكفى انما ما دام ممارياً ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء) رواه الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليحاري به العلماء ويماري به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدل والتزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لسكنها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام الغزالي

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها بالقرآن والاخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع كإسباني بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمنافضة الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطبائع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مألوفاً في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونبتت جماعة لفقوا لها شهراً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصارت ذلك المحذور بحكم الضرورة ما دوننا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فعلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي أن لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالبين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

رغب ونحن رهنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب) أقول كون المجموع مقولاً بعيد في نفسه وبآبائه قول الشارح تصدير الكلام بالنسبة الى وقول المصنف قال أهل الحق وبآبائه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق * وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس

لاعدم قدرته على كل ممكن كما زعمه الحشى فاما قول الشارح أما ان يتعلق بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيتته الخ (قوله بيان بالنسبة الى) لبيان الجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيتته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه أنا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان للفاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية أي أسند عدم الكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله ممنوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع أي لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد مجموع ما في الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بهما متحقق أو نقول في الكلام تقدير في الموضوعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التبعي فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه ينادي بأعلى صوت ان الحق وانصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الأكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل الحشى لسكن لا يلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة (قوله قال في حواشي المطالع بوصف بكل منهما القول المسابق والعبد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فيجوز بعين العلاقة المصححة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع (قوله اذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقة بالكسر أو بالفتح للواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بعد تعيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجباً لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الازل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيناً وتعلقت بذلك الفعل فيه ارادته تعالى وتجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق ارادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الازل متفرعاً على تعلق ارادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق ارادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع الحشى وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المواقف في المقصد الأول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والارادة وتعلق ارادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجباً بلا تردد وإنما يرد المنع على منفاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ قدبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله اذا تفرعت الخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق ارادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الاشعري) أي كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وإن لا يكون مختاراً (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

عن اختها انتهى * فسقط ما يقال أن الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال اذ المنظور أولاً الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لأحاجة إلى ما تكلفوا به في وجه التسمية فإن اتصاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل

المطابقة أيضاً متصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الأنباء معني أصلياً للصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لا بل الخبر بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معني أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالته لانسلم اتصاف الحكم به بل المتصف بالخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس إلا عند الخواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحى للصدق والأنباء معنى لغوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالأنباء كما يقال هذا القول بخبر وبنى ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فإن الكلام في المعنى القائم بالشيء لافي الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه وإذا وجدنا معني قائماً بشئ نقول هذا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معني قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولاً ويوضحه ثم يعترض عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتى لا تحصل الحيرة للمبتدئ فان من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الامر الفلاني أولاً يصدق لكنه اشار في الجواب الى أن الاصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء والاوضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء * قيل تقديم الظرف للتخصيص أى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجوداً لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انساناً لكن المراد وحده بصير الانسان انساناً فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه انتهى وفيه انه لا يصدق على مثل الناطق الابارحاع الضمير الى شيء غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لاننا نقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه ان هذا لا يصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت الباء للسبب المؤثر لا يصح التعريف فان الملهية ليست بجعل الجاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف ويظهر بهذا أيضاً جوابه

عما سيأتي * أقول الاولى أن يعرف الحقيقة والماهية بانها هي ذات الشيء يطرأ عليها الوجود والمشخصات * وقيل جميع أجزاء الشيء وأركانها ولا يخفى انه لا يصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم الخ) أقول الاشبه أن يكون هذا مراد المعروف وان كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون ما به الشيء احترازاً عن العوارض ولكن يصدق على العلل الاربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني

الاختياري للعبد انما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتعاضد انما يكون بتعلق ارادته تعالى بافعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادة الخ) أى وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى فوقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادث كما عرفت في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لاستفاء أزلية تعلق ارادته تعالى وفيه انه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً فكذلك يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً) أى كما ان أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الارادة (قوله لا بعدها) حتى لا يوجد الاختيار ويلزم الايجاب ويتم النقض (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بازلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة) أى لا تحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أى صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل) أى بفعل العبد (قوله بمعنى انه يصير سبباً الخ) يعني ان جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة معناه ان تعلق الارادة يصير سبباً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله وأما صرف الارادة) أى صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ) تعليل لقوله وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة يعني ان القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي تحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي تحدث

هو هو أى نفسه وذاته فتخرج العلل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتغاير في الجملة أو نقول مراده ما به الشيء نفسه أى لا وجوده وكاله فيكون احترازاً عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية فانه لا يدخل لها في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احترازاً عن المادية والصورية (قوله أى بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله لما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن وجود الانسان وحصوله بدون وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الامر غير متصور أى تمتع الوجود ولا يرد عليه شيء من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكاليف ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقطع تلال وأحجار واخراج طريق الى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد قال بعضهم المراد ما يمكن تصور الانسان مجرداً عنه أى بدون اعتباره والالتفات اليه أى ما يمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء * وقيل المراد بما يمكن بدون ما لا يمكن بدون ما لا يمكن بدون ما لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بمخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان أولي وأظهر فان المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعتن الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لا يكون مذكوره معرفاً مساوياً للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدون بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وما نقل عنه في الحاشية لا يجديهِ وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لا ينفك عن تصور الذاتي وان انفك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور الحدود غير تصور الحدود وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحدودان تصور الحد معد له (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليلية

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تتقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعة كما سيجي* (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصوله ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجي* في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب التبصرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ماسيحي*) في الشرح في قول الشارح وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله ان هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتي يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسلمة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال الخ وبينه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فحينئذ لا يكون الدليل الزامياً بل تحقيقاً

اشارة الى أن المراد ههنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده* وأجيب بان هذا الاطلاق كثير لكن المعارض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذاً بانه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه* وأجيب بأن الغرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاءين

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (فتدبر) ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحداً منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير)* اشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أهم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغواً وأما كون الشيء بمعنى المعنوي فلم يقل به أحد* أو الى ما يقال ان الثبوت لو لم يكن مراداً للوجود بل كان أهم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغواً وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة الاولى) ان يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة الى ما نحن بصده أي قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد فانما نظرنا الى العالم شاهداً أموراً مقررّة بحسب الظاهر متميزة

بالاسماء والأحكام اعتقدنا انها أشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه وأثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان فلم ان هذا القائل حمل القضية على السكينة بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجها حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً يخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج الى الدليل اصلاً * ويمكن أن هذا اشارة الى أنه يؤخذ موضوعه وحمله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا ابو النجم وشعري شعري فانهما وان لم يكونا لقوين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الى الدليل * وما قيل (٢٩٩) انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل

فقدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بأن يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم أن تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم مثله * وانما لا يرد هذا النقض لأن كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله اذ المذهب ان لاقدره قبل الفعل اصلاً) أي مذهب الشيخ ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لاقدره قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامهما معا (قوله أن تابع شيء في التحيز الخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فلمعنى أنه يجوز ان يقوم العرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ محمول دال الخ) كلفظ سلامة

او بطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا مانعته حقائق الأشياء من الكليات الطبيعية وتسمية الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فلا انسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لقوا بل يكون اثباتها من أعسر النظريات وأشكلها ولا معنى ان يقول بمنها السوفسطائية المنكرون لاجلي البديهيات (قوله أي قلما يحتاج الى بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله مانعته حقائق الأشياء ونسبته بالاسماء الخ وهذا لا يحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل لإحتياج * وايضاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلاً (قوله فان شعري شعري الخ) يشعر بأنه لا نزاع في قوله أنا ابو النجم لان الموضوع والحمول متغيران فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولوسلم لا نلزم اللغوية لجواز ان يكون الغرض

فليس بشيء لان المراد انهما لا يحتاجان الى الدليل في زعم القائل وادعائه يعنى انا ابو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري يناسب ويليق بحال فكما اني فائق على اقرائي وامشالى فكذلك شعري شعري * وامثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الاقتضار ابنى ابنى وفربى فرسى وسيفى سيفى الى غير ذلك ويكون الغرض معلوماً لا يخفى على احد فلا ينبغي ان يقال انه يحتاج الى التأويل بالنسبة الى الجميع

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن ما نحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فانهما وإن لم يكونا لغوين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتبني الخطاب على القيام بخدمته والتوجه إليه وترك عدم مبالاه وأما الخطاب ههنا غافل بل متردد أو منكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أو التنبية بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوما للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب ساقط أيضاً فإن جملة مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظراً اليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فانه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الى البيان لا يكون في الكلام قصور مع انه لا يلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد المذكور فيما نحن بصدده يعني انه ليس متعدي الموضوع والمحمول ولا يختلفي (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله القول) وهو لفظ محمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والسرفه) أي في اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يمنع في نفسه الخ) كجمع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) تخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ما قيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي بما لا يطاق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعتزلة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذهما الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه ان يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بانه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع (قوله أنه لا يؤمن بما أخبر النبي عليه السلام بان أبا لهب لا يصدقه ولا يؤمن به بل يموت كافراً) (قوله بان يصدقه الخ) تفصيله انه لو فرض ان أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته انه لا يصدقه عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق

المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد (قيل عليه جعل الاضافة للمعهود يكفينا وان لم يحصل هذا المعنى * وأجيب بان العهد يقتضي الذكركر الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خير بان في الذكركر على الإطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكركر وحمل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر فان الاضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لاقى الموضوع أو في كليهما * والظاهر من

حال المحجب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والا لا ينبغي أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاعرة (بان) لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعبر الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام ان الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كإزعمت السوفسطائية من انها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على ما به الشيء هو حمل على ما لا يقول بثبوتها أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت افرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة ههنا بمعنى الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير ان يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على ان المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعي السالبة الكلية فيكون في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول ان

استغراق الانواع داخل في استغراق الافراد فان الافراد اعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني ان المقام مقام التنبيه على وجود الحداثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهذا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم ان المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قرينة على ارادتها ولا يخفى فسادها فان المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي أن يقال انه تصريح بماعلم التزاما ورد على اللا أدريّة من ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أي التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠١) فان المتبادر منه أن كل واحد

منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا أن يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فاذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللادريّة كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى * فعلم من هذا ان الرد على المتكبرين لثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل بإرادة الاستغراق في حقيقة الاشياء أيضاً بل بطريق

بان لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالاحمال (قوله واذعان ما وجد من نفسه) أي التصديق بان لا يصدقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه خلافه) أي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لا يخلق الله الخ) أي يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عايه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدقه بان لا يصدقه بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالاً غايته انه خلاف العادة (قوله خلافه) أي خلاف تصديقه في ان لا يصدقه (قوله بخصوص انه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أباه لم يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أي لا نسلم ان خصوص خبر الرسول وصل الى أبي لهب (قوله بما عدا) أي بما عدا انه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أي تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) أي دليل المعتزلة جار فيه وتختلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبي لهب جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لزم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحاً (قوله بالاجل المضاف) أي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزءاً للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسألة ان المقتول ليس عيباً باجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة

(م — ٣٩ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الاولى * وبعد التبا والتي ان ما ثبت به الحياي رحمه الله أولى وأقوى مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الغرض الاصل من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبيه على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الحياي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح ان ارادة الجنس وان أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود الحداثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن ارادة الجنس في قوله حقائق الاشياء لافي العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في الاستدلال * والتأويل بان المراد اعم من العلم المتعلق بنفسها وبثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً اذ الثبوت

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
ويجب تقدير الثبوت لثلاث يتبادر الوجود الى العلم التصوري فيفوت الغرض الاصل (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
تفصيلاً فسلم الخ) يمكن إن يقال أن مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لأن المتبادر من العلم
المتعلق بالحقائق التصوري بالكنه والتصوري بالكنه لا يكون الا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي* وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينفيه اعترض عليه بوجهين*
الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافياً لكلام الشارح* والثاني أن تعميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة
الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح
والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
فأنا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا السائل يكون مقابلاً

للمعنى ومناظر امعه لامع
الشارح تقدير* والجواب
عن الثاني واضح بحيث
لا ينبغي أن يشتغل به الا
لاجل المبتدئين فنقول
أن مراد الحشى أن العلم
الواقع في قول المصنف
والعلم بها متحقق ليس
مقيداً بكونه بالكنه والا
لاحتل التصديق بثبوتها
وثبوت أحوالها وليس
مراده عدم تقييد التصور*
وقيل اذا قيد بالكنه
لا يجوز تقدير الثبوت
أيضاً* وجوابه أن التقييد
بالكنه إنما يكون على
تقدير تعلق العلم بنفس

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان أن الاجل هو الوقت المقدر
يؤدي الى القول بتعدد الاجل لجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره
الثاني) أي ذكره لله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناولوه) إشارة
الى أنه يدخل في المأكل والمشروب تغليظاً وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري) جمع عارية (قوله وفيه بعد
لا يخفى) أي في كون العواري رزقاً (قوله والا خلا) أي وان لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله
عندهم) أي المعتزلة (أيضاً) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فينثند) أي حين أن يكون المملوك
بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحثية) أي يندفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يا كله المالك
(قوله خمر المسلم وخزيره) اذا أكلها المسلم لان الحمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا
المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليها فلا يكون مانعاً (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بخمر المسلم وخزيره اذا أكلهما
ظاهر لانهما حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أوجب بانه تعالى الخ) من طرف
المعتزلة* تفصيله انه اعترض على تفسري المعتزلة للرزق بأنهما لو كانا صحيحين يلزم أن من أكل الحرام
طوك ممره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لأن قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقاً فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأوجب

الحقائق لاعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس
مانشاهد) هذا أيضاً يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء* ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي
واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلاً بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس مانشاهد أن لا يكون أمراً أعم
من شاهد بل أمراً مختصاً به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعاً
فالاغتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً (قال الشارح رداً
على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وان كان المراد الجنس
لكنه لا يجب التقدير فان الرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وان لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض*
فن قال لا يحصل الرد عليهم الا باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشى (قال الشارح

(عنه)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات) وبالجملة لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا بحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكر وثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقررون بانصاف الحقائق بالوجودات هذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولى ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضلاً عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل ما يظهر للعالم والطائفة الثانية لا ينكرون نفس حقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يعاندون ويدعون الجزم الخ) أو لانهم يدعون نفي ثبوت الاشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح وانكار كلام الخصم رفعاً للالزام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون (٣٠٣) مامن قضية بديهية ولا نظرية

الخ) وهذا مجرد دعوي وليس لهم فيه دليل فهم يعاندون في هذا القول وينكرون الحق الصريح قيل الظاهر انه دليل اللادرية فانه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الخ) لكن قول المصنف يكون رداعليهم فان ثبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية (قوله والظاهر أن تحمل الخ) لو قال والاوولي لكان

عنه من طرف المعتزلة أولاً يمنع الملازمة مع السند أي لانسلم انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره * وأجيب ثانياً بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئاً مرزوقاً وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح * فقول المحشي أجيب الخ اشارة الى منع الملازمة مع سنده * وقوله على انه منقوض الخ اشارة الى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق اليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقاً بمعنى ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضاً فيه الخ) أي في كون الاضلال في قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان العبد ضالاً أو تسمية العبد ضالاً ان يفوت مقابلة الاضلال للهداية والمتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعنى خالق الاهتداء (قوله فجعلنا أي خلقنا) قوله اذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على نفي الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضاً الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس) قوله الناس تختلف في الهداية) فيه أنا لانسلم ان الناس تختلف في الهداية بهذا المعنى بل تختلف في الاهتداء بمعنى سلوك طريق الحق وهو معنى مجازي للاهتداء (قوله وأيضاً فيه الخ) محصولة انه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعاً ولازماً له لكن الاهتداء ليس بلازم فلا تكون

أولى فان الظهور ممنوع فضلاً عن الاظهرية (قوله ههنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أي تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انما فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع النقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لا ثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات أنها لا ثبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والا يلزم اجتماع النقيض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائص وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف اجتماع النقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزاً يكون جائزاً عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الإحاطة بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقاً انا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تحقيقاً على التمييز ويكون قوله لنا خيراً مقدماً وأنا نجزم مبتدأً ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقاً هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) أجيب بان المراد

من قوله لنا الزاماً هو اننا برهانا صالحاً لا بطلان مذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللا أدريّة لان العندية لا تنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فان الظاهر من الالتزام هو اخام الخصم واسكانه وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده مما سبق الزامهم واخامهم (قوله فالصواب في الالتزام الخ) لا يخفى انه لم يقولون ان جزماً بنفي الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض مانفوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع انكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالتزام بان (٣٠٤) النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لا تناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاهتداء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبيين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لا جازاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح انما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال الى آخر ان مدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هناسد آخر وهو انه يجوز ان يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * فقول المحشي فدفع * كلام على السند وهو غير مستوع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للسكلام على السند بالمتن وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخص فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في الممدوح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافي التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاهتداء حاصل لامته عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب

يصح قوله فقد ثبتت (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعالم الخ) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلاً عن السوفسطائية (قوله وأما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر حينئذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين

نعم يرد عليه مثل ما ورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انهي (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدريّة أيضاً وحل الحصر على الحصر الاضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع انه مناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بان مافي شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصديق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيقته في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على مافي شرح المقاصد بانه لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يعم عليهم * ولا يخفى ان دفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الكلي يلزمه الإثبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر المتنبى) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الامور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث فانه يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر الفنى والعدو المنافق يظهر الحجة وغير ذلك مع ان الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فان المراد من الخوارق مالا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والساحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وسائر الناس لا يقدرون عليه مع انهم يقصدونه فيعد خارقاً بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فانه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع ان كلية قوله كلها باسرها أحد الخ أيضاً ممنوع فان لبعض الانفاس الحيثية دخلاً تاماً فيه كما ان للانفاس الشريفة مدخلاً في الدعوات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعى الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ أن يكون كل شيء
دليلاً لما عدها من الامور
النظرية سواء كان مناسباً
أو غير مناسب فان التوصل
على مذهب الاشاعرة
بارادة الله تعالى فقط بدون
الاعداد والايجاب وهذا
يمكن عقيب كل نظر صحيح
وقاسد واذا كان النظر
صحيحاً مناسباً لبعض الكسبي
وغير مناسب لما عدها من
النظريات يلزم أن يكون
على هذا دليلاً بالنسبة الى
الجميع * وأجيب بان المراد
من الامكان أن يمكن لكل
أحد أي يمكن بحسب
العادة المستمرة (قوله

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمامته)
أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف
(قوله للنعيم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في
علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتة) فيجوز أن
يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا نقول لامة الخ) أي لا نسلم
أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بعواقب الامور كلها (قوله
لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح)
أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله
يجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشري الخ) هذا دليل على انهم جوزوا ترك الاصلح (قوله
فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعتزض فهم من ظاهر هذا الكلام ان الزمخشري جوز ترك
عدم المغفرة للكفرة مع انه أصاح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لا نسلم ان في كلام الزمخشري دلالة
على ان عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب
لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على
هذا التقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وأن تغفر لهم وكون تهديد المغفرة
تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجوز ترك
الاصلاح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجوز على ذلك التقدير

التعريف يع المقول والمفوط) أي المقصود تعريفها أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع انه لا يصدق على اللفظي *
والصواب في الجواب أن يقال عد المفوط دليلاً مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الحنثي (قوله
اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تعقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل
الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والالكان الانسب
بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع انه لا يستلزم
بطلان الحصر بالمرة فانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل
حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الحنثي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم) أي الملزوم المقرر
الذي لا يكون علة التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصل منه) لا يخفى ان الاشكال لا يندفع بالكلية مالم يرد من اللزوم
اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية أخرى (أى لزوما ذهنياً فلا يحتاج الى التأويل بان يقال أي المستلزم عليها لعلم قضية أخرى) قوله لكن
يرد عليه ما عدا الشكل الاول (أقول الظاهر ان كل واحد من التعريفات مبنى على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا
الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الاول على ما وجهه المحشي مع انه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً للكل وهو أن
يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشئ آخر بقريضة أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج الى التكاليف الباردة
التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يدفع الاشكال وتارة بان الاشكال
ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد الى الشكل الاول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لا معنى لابراد
الاعتراض بعد تفسيره للزوم بما ذكر * وفيه أن مراده كونه ناشئاً عنه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات
تعريفات لفظية فلا وجه للاعتراض عليه ببطالان طرده وعكسه فان المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه
خلاف ما ذهب اليه القوم من انها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول)

الحال ولا نسلم ان تجوز ترك الاصالح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة ترك الاصالح في نفس
الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أى استحالة الاصالح (قوله ولو سلم) ان تجوز ترك الاصالح على
ذلك التقدير الحال ينافي استحالة نفس الامر فكلما منا مع جمهور المعتزلة لامع خصوص الزمخشري
(قوله وههنا بحث الخ) أى في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شئ اصلاً (قوله وهو انه
لا شك الخ) ادعى البدهة في ان ما فيه الحكمة فتركه بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه تعالى رعايته وهو
خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لانني الوجوب مطلقاً (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصالح
مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم
صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أى ان لزوم الحال يجعل الترك مستحيلاً (قوله ولهذا)
أى ولاجل ان مذكروه مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بان
الوجوب حينئذ) اي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أى ليس وجوباً بمعنى (قوله
ولا للعقاب) أى لا معنى للعقاب (قوله انما قيد بالامكان) أى قال الشارح لانها امور ممكنة أخبر
بها الصادق ولم يقل انها أمور أخبر بها الصادق لان ما أخبر به الصادق لو كان من الامور الممتنعة
لم يكن ثابتاً بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله
تعالى ويوم القيامة) اي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) قوله
دليل على ان العرض الخ) لانه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو العرض على
النار صباحاً ومساءً فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

الاولى أن يقول أما موافقته
للاول وهذه العبارة أولى
من وجهين فليتامل
وما ذكره من التأويلات
فانما يدل على الجواز
لاعلى الاولوية ولا على
المساواة (قوله فان العلم
بالعالم من حيث حدونه
يستلزم العلم بالصانع) فيه
ان المراد من العلم كما سبق
التصديق وهو لا يتعلق
بالمفردات وان كان مراده
من العالم من حيث حدونه
القضية فلا يكون دليلاً على
الاول على ما حمله عليه
(قوله والعلم لا يوافق
الخاص في باب التعريف

فيه ان الظاهر من قوله أوفق بالثاني انه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً (الصريحة)
فيه دون الاول وان كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الافراد كالشكل الاول مثلاً والمحشي سمي من أول الامر وحمل
الموافقة على معنى المطابقة في جميع الافراد فتوجه عليه اشكال وارتكاب التكاليف البعيدة (قوله وتخصيص مثل الاول
خروج الخ) لا يقل حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لان مراده ان التطبيق على كل واحد بتقدير
وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب تعميم الاول) تخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد
عرفت مراده (قوله يريد ان الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الخارق مطلقاً بطريق التجريد
للاشعار بهذا الغرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لكونه مأخوذاً في المعجزة * ويعلم من ههنا أن القاصد هو
الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره المحشي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما
يتعلق بها من الاحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول يوجب العلم الاستدلال على انه يوجب فيما أثبت به من الاحكام فمراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ما ذكره المحشي وأما المحشي فلما حمل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والسكل غلط) أي السؤال والجواب* أما غلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه* وأما غلط الجواب فلما اشتهر من ان التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى المحشي ببيان الاول لشبهة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر ان مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده أنه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فان العلم حينئذ يصدق به يكون بديهياً ولا يحتاج الى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها واذا سمع من فم ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بانه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظرياً (قوله لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال

مع ان كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على العموم فيما قبل* ويمكن أن يقال ان مراد ذلك القائل يحتمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله نعم الثبات) أي يشمله كما يشمل المعنى العربي في المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض بالافق وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الاولى في وجه كون الذكر لقوا أن يقول الثبات معتبر في معنى الثبوت انتهى لكن شموله بمنوع وأيضاً استعماله بمعنى الشمول

الصريح وما هو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر* قال في الحاشية فادخل النار عقب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلاًه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه (قوله ان أعيد) المعدوم بعينه فاما أن يعاد الوقت الاول أيضاً أولاً يعاد وكل منهما باطل فاعادة المعدوم باطل (قوله فهو مبدأ لامعاد) أي للشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الاول وكل ما هو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لامعاد هذا خلف (قوله من جملة العواض) والمعاد انما يكون معاداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الاول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستندة عليها رجح المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ) أي اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادته بعوارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المعتمدة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المعتمدة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والا يلزم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ) أي الشخص المعتمد في وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يثبت بدون وقت الحدوث فلا يكون

بيد وان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التمييز في نفس الامر أن لا يقبل تقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وانما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فانه ركن أعظم في العلم والافهم مجرد المضاهات في الجزم والثبات ليحصل القدرح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من من البعد فان المتبادر من عدم احتمال التقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال* وبعض الناس هنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره المحشي عرفي لا لغوي* ويمكن أن يقال انه تفسير بالمعنى المجازي من قبيل ذكر السكل وارادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله مغن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لا يقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثباته لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المعقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

لنقل شرائط كثيرة يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وايضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأقن مما يحصل بسائر الأدلة العقلية فإنه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداءً أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فإنه إنما يحصل من مقدمتين بدیهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً * وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الأعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرآن الخ) آخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته يعني أنهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله إنما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرآن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل فيرتبط به حينئذ قوله إذا لوجه في عد الخبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرائن * وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضنون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعدوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعدوم بعينه (قوله وثانياً بأن المبتدأ الخ) أي أحجب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الأولى مع السند تدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا إعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا خلف) لأن محلل العدم لا يتصور بين الاثنين إذا لا يتبين تستلزم التغير ولا تغاير بين الشيء ونفسه (قوله وأحجب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن محلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له إلى محلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجويز التميز الخ) أي تجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة أي لا نسلم أنه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وإنما يلزم ذلك أن لو أريد بإعادة المعدوم بعينه إعادة مع جميع عوارضه وأما إذا أريد به إعادة مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالعوارض الغير المشخصة فيكون محلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزمه فإنا نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرائن فإنها تدل على المضنون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فإنه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة والدليل على الجملة فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو قول الدليل أيضاً ينفك فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليله خصوصاً إذا لم يسمع

ب عنوان خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الأمر إلى آخر ما قال وهو مع بعده عن الفهم فاسد في نفسه فإن إفادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يعد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى ويعلم مضونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدركوا الكل في الخبر المتواتر وإن لم يحصل العلم بالنسبة لنا من جهته لأن الحاصل بالتواتر العلم البدیهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالاً وأيضاً خبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة لنا أولاً (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول أما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وإن لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم وأما لأن إفادة خبرهم مبنية على الأحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجه ولعل مراد المحيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

المعنى المصطاح فبعد) * قبل يمارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بفيد فانه يضع ذك القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل بأنه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهر كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف سار في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تهيد بالضروري أو الاستدلال إلى إشارة إلى العيوم) قيل لان المهمة تحمل على السكينة رفعا لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني * والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقشعة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان * أقول لاحاجة إلى اعتبار هذا فان كون العموم مرادا من كلام المصنف مفهوم من قوله وما ثبت منه وان كان المطلق محتملا للعموم والخصوص (قوله ففيه رد للفرق المخالفين) يعني ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلا فضلا عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لا اختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السمنية (٣٠٩) فان دعواهم سالبة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لا مسألة في الالهيات الا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلا للسمنية أيضاً بادنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذبا البتة فيكون العقل متبهما لا يعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل الحثي أيضاً لا يدل على مدعاه لان فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلا

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا اثبات للملازمة المنوعة أي لو أعيد المعدوم بعينه لزم تحلل العدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب أنه ان أريد أنه لزم تحلل العدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فمنوع لجواز أن تكون الشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى فيكون تحلل العدم بين المتغيرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تحلل العدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أولا فسلم لسكن لانسلم أنه مستلزم لتحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى ان معنى التحلل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لانسلم أنه لو بقي شخص ما زمانا لزم تحلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصورا وهو لا يتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تحلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعا في خلال الزمانين (قوله ولا تحلل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زمانا تحلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي ان أريد بقوله

(م — ٤٠ خواشي العقائد ثاني) (شيخا الدين) عن أمثال هذه الطائفة قالوا ولي ان يقال اذ لم يتقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيدا لليقين وموجبا له لزم أن لا يخالفه أحد من يلاحظه أصلا لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جوابا لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجبا للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالمدعى مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلوماتية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات النبوتية أو التنزيهية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلا من قبل السمنية أيضاً والجواب العلاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

افادة الظن والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن بقي شيء في الشق الثاني (قوله تقول) أي تكلم بما لا قائمة فيه (قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله ان أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا* وفيه أن ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال ان ذكر دعوى المذكور يعني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخلفي حتى يرد عليه أن ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام أن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

واللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعتراض عليه بوجهين فليتأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) انما فسر به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف أن العلم الحقيقي فيها لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لهاي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلا تغفل حتى لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاول لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لا نسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله أن حاصله منع التناسخ الخ) أي لا نسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقاً من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلا نصبت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على أن الجلودين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما* وأنت خير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلودين وان استدلل عليه بأنه لو كان أجزاء الجلود الثاني مغايرة لأجزاء الجلود الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلود الاول أحجب بمنع لزوم التعذيب بلا معصية وانما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة الأجزاء الثانية للأجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كلا نصبت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الأجزاء (قوله فيتلذذ برحمته وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظلماً انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذب بالظلمة وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ) أي يبدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون للميزان بين الحوض والصراط قطب له عليه السلام

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر* ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً* ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور* وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار المجاز والى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولا يخفى فساده فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمعكرين

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر* ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً* ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور* وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار المجاز والى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولا يخفى فساده فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمعكرين

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص المروى عن الصحابة كما توهم البعض وصورة الاستدلال انما ترى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الدالة عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء هن ناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد اثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر فالمناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وإن أمكن توجيه ما ذكره أيضاً بأن النظري أى بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وما نحن فيه من ذلك القليل * وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام الحاشي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لا اثبات افادة أصل النظر رداً للمسمنية فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال مثلاً قولنا العالم متغير

وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بالشرائط فعلة الافادة كونه صحيحاً مقروناً بالشرائط وأيضاً وجدت علة الافادة وجدت الافادة لسن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الى قطع النظر عن وصف هذا الدليل فانه لا يلزم الحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم الحذور على تقدير كون المراد اثبات

يجوز بان يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت يحتمل الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل أن يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها انما تخلق يوم القيامة ويحتمل الخ سند مساو للمنع تدبر (قوله أن يجعل للذين مفعولاً ثانياً) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لا يريدون في الارض علواً لانفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصل الا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصيير فمعين انه بمعنى الخلق فتم المعارضة * ويرد عليه أنا لانسلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لا يجوز أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً للوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصل الا يوم القيامة فلا تتم المعارضة * والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

افادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم الملازمة بين الشئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعية والضمير راجع الى العلم لا ابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لغواً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمنين فان ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) انما فسر به احترازاً عن كون الحمل لغواً أي ليس المراد من البدهة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج إشارة الى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصل بأول التوجه وما يقال لو لم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحمل لغواً فان حصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبدهة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري ما لا يحتاج الى نظر وفكر لا ما ذكره الحاشي واعترض عليه بوجوه

الاول أن الضروري لا يحسن مقابلته بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى مافى بعض الشروح الخ) والمحني لما لم يطلع على مقصده الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضوعين بناء على المعنى اللائق المناسب بالمقام جعل ماصحة له أولى وأما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلان المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداهة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى ومثبت بالاستدلال فهو استدلالى ولا يخفى فسادهُ وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلاً عن حال فاضل (قال الشارح قالاً اكتسابي أعم من الاستدلالى) أي فلا يلزم اللغو إشارة الى مقصده (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لاجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الا ترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع ان في الترك نكتة للمصنف وهي الإشارة الى المعنى الاخر لئلا يخل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ما ذكرنا الا ترك المقابلة ويرد على ماحله المحني أولاً وزيفه اعتراضات ذكرها وعلى ماحله وارضاءه فساد المعنى فانت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لوقتك فخذ ما يليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لازم) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفرادهِ لادوام أشخاصهِ (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به وخروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعتنا مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فاسأروا أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لان هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبائر بمنزلة عن الصغار بالذات لا يقل لاجتماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشيء الخ) الظاهر ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهُ لا الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنفي) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لا تحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق فكمال الفسق

يشهر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع ان كلام ذلك البعض في غاية الضعف فان الاكتسابي على قوله ما يتوقف القدرة في تحصيله وهو كاد أن لا يصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية أثبتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقيـل ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلالى لا الضروري المقابل

للاكتسابي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أى لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لنا فقط كفتح الاحفار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعمى والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضروري معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا في حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتسابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لان الاكتسابي يتوقف على البديهي (قال الشارح فمن ههنا جعل الخ) أي من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وإن أمكن أن يكون منشأ الجمعين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتخيل الخ) يعني لو كان للضروري معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره إنما يدفع لزوم لا التخيل فان التناقض يتخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لدفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارح

هو جواب نحفيقي وما ذكره المحشى الزاوي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا أتى في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شاسعة أو حادثة في بلدة فيما سيأتي لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما أتى أو محل ما سيأتي ويأمن ما أتى ولا يحصل اليقين لاحد بمجرد هذا اللقاء حتى يتكرر ويحذر وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما أتى قبل وقوع ما سيأتي وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لا مجرد اللقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة الشيء صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما المفرقة فإشارة إلى أن الإلهام ليس شيئاً في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الخ لا يفيد الا وقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الاعلام بأنزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (فجورها) أي باعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب أو بدلالة العقل والحكاية عن السلف لا يدل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الإلهام (قوله إيراد كلمة كان

الخ) فيه أن شهرة العلم بمعنى عند قوم لا يفيد الجزم بإزادته مع أن عموم الأسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد إرادة المعنى العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للنفي فإن المشهور هو أن العالم ما سوى الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازاً وأيضاً عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله مما يعلم به الصانع احترازاً جلياً عن الصفات واحترازاً عن المجردات ليظهر

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند إليه) ر هو العذاب (قوله والجواب أنه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريدي من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقلين (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسي والحسن (قوله خينافي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله أن يحسن القيسح) أي ما يعده العقل قيسحاً (قوله ويقبح الحسن) أي ما يعده العقل حسناً (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فتكون في مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علماً بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء ينعمه أذ المغفرة بعد التوبة للشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم * وما اعتدروا عنه بأن المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله ثم المشرك) أذ الشرك مغفور بالتوبة أيضاً (قوله مع أن التليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ماعبارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك مجتمع مع إرادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصيماً وتصريحاً بحديث كل فرد من كل جنس لأنه اسم للكل والاصح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والعدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً للكل كما قال البعض أولاً للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لأنه يحصل به المرادات وتندفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدأ له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الافرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره الحاشي مبنى على التجوز العقلي فان قولهم ان الهوى العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضى ولا يستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لثلاث بنعم ويلزمه خلافاً ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبنى على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وتقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لنصف) قيل عليه ان ما ذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مسطور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولما كان مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى

(قوله يفيد البعضية) أى مغفرة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أى مغفرة النائب (قوله) فلا يظهر للتعليل (أى لقوله لمن يشاء) قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة (المدلول عليها بقوله) ويغفر * قيل لا فائدة في ارجاع الضمير في يخصونها الى المغفرة اذ المغفرة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولاً (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير النائب) فيه أن المغفرة تتجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أي كرد تمسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصل المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا ثبات الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولا يخفى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لا يغفر ما دون الشرك للبعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة وثبوته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو الستر (قوله اذ المراد الخ) تعديل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لأن الكبيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال

تعريف العين لا تعريف القبيح (قوله قائم به) لا حاجة الى ذكره (قوله) كالسرور (الأول) أن يقول لا ليس ليكون وجود المركب والعرض مما يعترف به الملتصقون * قيل لا نسلم أن التعريف يصدق على المجموع للمركب فإنه لا يقوم بذاته بل بجبرته ولا يخفى أنه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات ما لا يكون خارجاً عن الشيء * والجواب عن أصل

الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على (والكبيرة) الاصح وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في سعي والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأتي عن هذا المعنى فان اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتغايرهما بل المعنى أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بمحصله في الموضوع لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا يتقل عنه والازم بقاء العلول بدون علته أو توارد عاتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (قوله اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لاصح أن يقال وجد في

نفسه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للنزاع ولو سلم لا يدل الأعلى الترتيب العقلي والتغابر في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره) قيل عليه إن تغابر الامكانين مبنى على تغابر الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة * وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فاننا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً ممكن وثبوت له حجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعداً) والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده مافسره الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك * ولكونه يتحقق بالهتبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

الأربعة من الفوق والآخ من التحت لكن لا يتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلماذا اشترط الثمانية وان كان راجعاً الى اللفظ واللفظة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع اياه في الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ما قيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوي * وقول الشارح احتج

والكبيرة الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يعني عن حمل الكبائر على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان يحببتوا كباثر ماتهنون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل * وفيه أن مغلطة ما عدا الكبيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبائر وهو مندفع بأن مغلطة الصغائر أي عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الى النفس عبارة عن النفس المبهمة فيم أيضاً لوقوعه في سياق النفي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النفي أولاً فلا آية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلائلها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاماً في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفر جمعاً بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الأشخاص) قد أجيب عنه بأن التخصيص قصر العام على بعض ما يتناولوه وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بأن زيادة الجزء لا تحسن حتي يقال وينقل ما ذكره عن أهل اللغة * ويمكن أن يدفع بأن المراد يصح أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) قيل عاينه ولا مستدل أن يقول انه منقول من الصفة وما أخذ من الجسمانية وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الغرض بيان جدونه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الغرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الغرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور ينفيه فالاولى مجال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطلانه كما هو المذهب * وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لا ينحل بالمقصود (قال الشارح اذ لو ماسته بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الأمرين لا على التعيين

لكنه اكتفى بذكر أحدهما لاتحادهما في الفساد* وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الأدلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المنقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد* وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الجزئين الذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعي حاصل مع زيادة ولم يشتغل بابطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكثرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكثرة الحقيقية* والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكرة للسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان متمازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد* ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين منقسماً لآلى غير النهاية لم تكن الحردلة أصغر من

الجبل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متماهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والحردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر

عن الكثرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلاً وللعفو عن صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً لان جزء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التزك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أى على الاطلاق) من غير تقييد أى تقييد الخلود (قوله لولا الخلود لم يفصل) أى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلود (قوله فيمكن منع هذا القيد) أى لانسلم ان العذاب مضرة خالصة (قوله أيضاً) أي كنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد ههنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أى كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع متعدى للتعدية الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الحسيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) اي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

الجبل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متماهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والحردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر

أن يتبدى من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان* وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآزره فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعتز في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله. أستغفر الله. الانسان لا يخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنه (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يبدل على قبول افتراق كل ما فيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة

الطبايع * وأما مذهب الذي لم يعترف فهو مذهب غير معتد به ومع هذا لا يضر بطلوبنا وهو أثبات حدوث العالم فلهذا لم يشغل باطله (قال الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه اما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً ولا يكون فان كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لان الجزء الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فعلاً ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للتريد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وستعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لثلاثي يوهن اعتقاد المستثنين المشتغلين بعلم الكلام ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمتع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالي في التهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود امر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والانصب

ما ذكر بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات امر عديم وهمي محض ولو سلم وجودها لا ينصوز حلول امر ذي وضع غير منقسم في امر ذي وضع الاحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالجموع من حيث هو مجموع لا ببعض الاجزاء ولا بجميع الاجزاء بالسريان فأمر غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوي في العمل لا يحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدي الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً لا ينحصر التقسيم) أي ويلزم أن لا ينحصر التقسيم ان لم يسند درج يقين السوفسطائي في التصور وينع عدم الاذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافي القلب (قوله امر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الايمان مع القطع بأنه لا بد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجوز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الايمان وان كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافراً شرعاً يجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

(م — ٤١ حواشي العقائد ثانياً) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا يخفى أن المستدل أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متماهي الاجزاء في نفس الامر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا في انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهي جزء من الاجزاء الى ما لا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا ينجزاً (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مركباً من الهيولي والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماماً يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهيولي والصورة وان لم يتم فلا يفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم قاعل بالايجاب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد وان لم يكن واحداً من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استعدادات المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صوراً أو مركباً من الهويولى والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء التي لا تجزأ * وأما الهويولى فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهويولى هويولى أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة واذا كانت الهويولى قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي الافلاك أو بالنوع كافي العناصر فثبتت الهويولى والصورة يؤدي الى قدم العالم وثابتت الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الاولى) وأيضاً انما يكون انعدام الاجساد على تقدير تركها من الهويولى والصورة بانعدام الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المدومة وهو محال مطلقاً

ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض ففي اثبات الجزء نجا عن الظالمين المذكورين (قوله أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الحكم المتصل وهو لا يتصور على تقدير التركيب من الاجزاء التي لا تجزأ وامتناع الحرق والالتصام مبني على ثبوت الحكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أسهوه وقع موقع أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه لا يجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهويولى انتهى ولا يخفى (يخفى) أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل يقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله وأما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فمجرد قولنا الحادث إما عين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن إطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست من الذات * ونقل عن المحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية في التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن الانسب حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والظاهر أن ماعدا الاكوان لا يمرض إلا للاجسام) وفيه بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض ففي اثبات الجزء نجا عن الظالمين المذكورين (قوله أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الحكم المتصل وهو لا يتصور على تقدير التركيب من الاجزاء التي لا تجزأ وامتناع الحرق والالتصام مبني على ثبوت الحكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أسهوه وقع موقع أصول الفلسفة وسبب

التحريف أنه لا يجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهويولى انتهى ولا يخفى (يخفى) أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل يقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله وأما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فمجرد قولنا الحادث إما عين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن إطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست من الذات * ونقل عن المحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية في التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن الانسب حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والظاهر أن ماعدا الاكوان لا يمرض إلا للاجسام) وفيه بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالي باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والسك والعرض فليس عروض ماذ كفي الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل مافي الكتاب رأى الشارح) كلة لعل غير مناسب ههنا لان الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه لانتقله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحشى أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الايجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجبا ليس كايجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة لازمة فليتامل (قوله أى مستمر) انما فسر به لئلا يكون الكلام لغوا لان المراد من المستند المذكور القديم المستند لان الكلام فيه لان حاصل قوله والاأي وان لم يكن القديم واجبا لزم استناده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز عدم القدم وعدم فعله هذا (٣١٩) لوجه لايراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون الاحادنا * وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز عدم لاثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلاسبب (قوله فلا يلزم قدمه) أي استمراره أو المراد فلا يلزم قدمه واذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكم فلا يضرنا لان معنى

ينحى أنه الخ) أي دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاصرة) لدلائها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالاته بالوضع على التصديق القلبي لا بعد في الشرع واللغة ايمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم ايماننا وتصديقا في الشرع واللغة من دلالاته بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لا يستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الايمان شرعا ولغة وأن لا يوجد الايمان بدونه اذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بان توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدونه وبعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة ايمانا وتصديقا ولا يكون تصديق القلب لازما في الايمان على ما هو مذهب الكرامية فلا يكون ماذ ذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لان قوله لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البدهة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقبيه بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والمنع والنقض في التنبيه لا يجدي نفعا (قوله اذا

اللزوم يكفي) قوله نعم برد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الاعدام الى عدم تمتع لذاته حتى يتمتع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث * وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدم الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لان علة عدم المعلول عدم علته التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرها * وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلا * أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديمي فيكفي في عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون) قيل ولان الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آب الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو بخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان السكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر مع ان الشارح أول الكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شرطاً للمبالغة ولا يخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة * فلا يرد ما قيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة. ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلاً ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الإطلاق وأيضاً لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فلم يعلم أن إرادته السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٢٠) الذي يؤم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل * قد لا يلزم من هذا الخلاف بطلان

التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام * وظنى أن هذا المقول مما أسند الى الحشى واقترى عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله برد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة الى ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير

اعتبر الدال لدلالته لامي لا اعتبارها عند عدم المدلول (وهو التصديق القلبي) قوله اذ لا دخل في (الوضع) تعليل لقوله فبطل (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً) أى لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم لسكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أى يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة * وفيه أن اثبات اللغة بدليل عقلي مما لا يسمع بل طريق اثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالغضبان والفرحان) أى يطلق لفظ الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارات الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أى يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لسكون اقراره دليلاً على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أى وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطاة القلب شرطاً) أى التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الرقائشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * منقوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل * وتقرير الجواب أنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يجعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجاً عن المعطوف

(عليه)

مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند

من هو واقف ومطلع على مقابلاتهم ومخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكره والا فلا حاجة لاراده بعد العلم بما ذكر الشارح * والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجديدها غير باقية وأيضاً لا يخصص الاكوان في الاربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القرائن ترجح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلاتهم للاخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أى لا يجمع الاجزاء ولا يبعث الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلاً فلزم اشتراكهما في كل من الجزئين الا انه اكتفى بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ما قيل ان الامتياز يجره واحد يكفي ولا

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذوات والمساهايات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتقابلين كالزوج والفر
مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل
به قائلاً بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولاً ولم يعترض عليه بأنه لا يصح على القول ببقائها فإنه لا معنى للاعتراض على قول
الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول
بكونهما عبارة عن مجموع الوجودين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت
آنية أو وضعية فلا يرد النقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبدهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لمحيثها بعينها
في كلام الشارح وهو أن الدليلين الآخرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة
وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن الجرد الخ) لا يخفى
أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من الجرد (٣٢١) الجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس

فلا ينبغي الهوى والصورة
والبعد الجرد لان كلا
منها متحيز على تقدير
وجوده وغير مشترك مع
الباري في التجرد بمعنى
عدم الافتقار الى المادة
فهو معنى آخر غير مراد
هنا لان الجزء الذي
لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى
ولا ينبغي المتكلمون وجوده
قالوا لى أن لا يورد الحشى
هذا الدليل في هذا المقام
بل في القول التالى لهذا
القول (قال الشارح وأنه
يتمتع الخ) هذا عطف على
الانحصار وانما خصصه
لان مثل الهوى على

عليه (قوله فتأويل جعله خارجاً) أي جعل الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الكل وهو
الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم
فكانه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان
الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون
دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة
قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد
وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضاً كان أو نقلاً) فعلاً كان أو تركاً (قوله كما
هو مذهب الجائيين) قال في الحاشية الجا أن ما أبو علي الجائي وابنه أبو هاشم فهو من
قبيل التغلب كهميرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله بما يقع
جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو
انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والنوافل
ما جعله المؤمن جزءاً لا مما جعله الشارع جزءاً فانتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من
غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير ثبوته أيضاً لا يضرب بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى
حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفى
الجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الأدلة النقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام بما لا يحتاج اليه في هذا المقام
لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لادليل على النفي من الأدلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة
بجوانب الاقوال وان كان محلاً للمبتدئين وإقناعهم في التحير مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفاً وحله على معنى يتعجب منه
الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول بالظاهر أن مرادهم ان ما لادليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والالتنع
بمجرد الاحتمال في البعد والاضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الاقوال حتى يحتمل أن يكون محض تها
جبال شاهقة لا تراها ونشك باحتمال الجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم انفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

والالتفات اليها والانغماس عنها ويجب بعد الوقوع السبي في اخراجها عن القلب لا الافتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدل الفاعل للاختلال في المال وتكدر البال وسوء الاحوال والحشي كيف ذهل عن قوله يجب وقوله فيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأن هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركهما والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولى أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدر غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لانه لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولى لها واستمرار الوجود المطابق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولى ومعني وجود المطلق في أزمنة مقدر غير متناهية (٣٢٢) ان المساهية لم تخل عن وجود تام في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكل

الطبيعي موجود في الخارج
* ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطابق في أزمنة مقدر غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفرادها لكنه يخالف لما اعتبره الشارح والحشي أيضاً وحينئذ لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الشكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضاً كان أو نفلاً كما هو عند بعض المعتزلة كهبد الجبار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعاً) فانه تكليف بنفس المعرفة (قوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وادعائه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفاً بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمناً مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل حال فتكليفه باطل (قوله بغتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فيرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ ياباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا يخفي أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد (التصديق) بالتناهي اتصاف المطابق بالتناهي لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما لم يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولاً * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جماتها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الى الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا نسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

بالزمان ويصدق عليه في كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة مثلاً شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فإنه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله أن الجسم أوالجوهر لا يخلو عن الكون في حين ولضعف هذا السؤال آخره عن الشكل والافرتبه متقدمة على الثالث (قوله أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قيد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلم مملوء به حقيقة وقراغه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمناً وفرضاً وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله * ويبان كل من القيد خطأ فإن المراد من المتوهم أنه أمر معدوم ليس بوجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقين أيضاً فإن الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقين الحيز هو البعد الجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٢٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متحيزاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لكون السؤال مختصاً بالجسم فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متحيزاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من المحدث وان كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام إشارة الى أن الاصح هو أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح) أي الذات الواجب الوجود إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المستجمع

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الا بيتاً (قوله وليسلم كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النحاة) والعلماء أعم من النحاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولاً فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما يغير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر واتصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فيبينهما تغير ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي انكم أسلمتم وانكم

جميع الصفات الكمالية إشارة الى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فان واجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطابق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) إشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم المنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يفيد المستبدل ولا يضره والجواب الثاني إشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المبين وقوله لكن يرد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ماهو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه قلت هذا مما لا يساعده كلام الشارح أصلاً فانه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

العالم عند الفلاسفة وأما الحدوث الذاتي فثبت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسعي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج الى الاستدلال والتكلفات والتعسفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل الحدث على الحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حمل الحدث على المعنى المؤثر الموجود وحمل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بلا واسطة وقال مراد الحشوي حمل الحدث على الحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى مجموع قوله الحدث بالذات القديم بالذات فعنى قول المصنف والحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى الحدث بالذات المنشئ الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانا (قال الشارح مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم خذوران * أحدهما ان يكون محدثا لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل (٣٢٤) الحشوي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشئ لا يدل على نفسه فلا

يكون مبدئاً ومدلولاً اذ لا يكون حياً من العالم فيلزم التناقض وهو كونه مبدئاً وعدم كونه مبدئاً وما ذكرناه أظهر وأخصر (قال الشارح) وقريب من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقرر ان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لا يشذ عنه شئ محتاج الى العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا بعضه بل لا بد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود

صادقون في قولكم أسلمنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أى لم تسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أى الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أى اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أى في شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أى ليس ما قد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أى عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطاة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شئ) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول العبد أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أى الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أى الكفر المهلك (قوله من علم الله) أى سعادة من علم الله (قوله أى ترجع جانب الوقوع) والحق

وواجب الوجود لا يكون الاقديماً ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان) كل آن أوفى كل ساعة أوفى كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ماهو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من العظام والامراض حتي كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فسهل ما ذكره الشارح وما ذكره الخيالي وسائر الحشيين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضاً لا بنفسه كما ذكره البعض ولا بضم مقدمات كما ذكره الخيالي فتأمل وأنصف ولا تجادل مع من سمي في اهتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المنان * نعم يرد مذ كره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعالية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهيات الممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لان
الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ لنفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود فلم يكن شيء واجب الوجود
لثبوت جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطالان لانه لا معنى
لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو
إشارة الى أحد أدلة بطلان
التسلسل في رد عليه ما ذكر
بحسب الظاهر وان أمكن
دفعه بأن مراده بقوله من
غير افتقار من غير استلزام
كما يفهم من قوله فتكون
واجباً فتقطع السلسلة أو
بأن المراد من الافتقار
افتقار المستدل لافتقار
الدليل يعني من غير احتياج
المستدل الى بطلان
التسلسل ومع بقاء التسلسل
ليس كذلك (قوله فالتمسك
بأحد أدلة الخ) فيه ان
التمسك بأحد أدلة بطلان
التسلسل لا نسلم أنه يكون
افتقاراً الى ابطاله في اثبات
الصانع وانما يكون كذلك
لأنه يمكن بدون ذلك وهو
ممنوع كما ذكرنا (قوله
ثبوت الواجب يتم بمجرد
الخ) لا يخفى أن الكلام
في اثبات الواجب الصانع
لتلك السلسلة فيحتاج الى
المقدمات المذكورة وبعد
الانضمام تنقطع السلسلة

ان قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه
الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجباً عقلاً لم يجب عليه تعالى
موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب الحكمة
لارسال الرسل (قوله ونخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه
وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين
سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجيح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا
التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا إشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أى
موافقة الامر الخارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله
كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فنبوة آدم عليه السلام انما هي بعد
خروجه من الجنة كما ذهب اليه الا كثرون لاني الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله نعم يرد) على ما ذكر
في المواقف (قوله لم لا تكفى حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص
واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس والى
قوم فلا تكفى حواء أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام
فيكون آدم عليه السلام نبياً واعتراض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم
موسى أن أرضيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر
المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنظوم في القطة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما
يفهم من قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآفة وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام
فهو بمعنى إلقاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لغة والوحي بهذا المعنى
لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبي عليه السلام
تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أي بلا
واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفى حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن
نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التعيين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه
الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني
الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على
وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمداً عليه

(م - ٤٢ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) فثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن
أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدهما
لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشيء على
نفسه (قوله وما باطلان) قيل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشيء ما لم يجب

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده
فالمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط
في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الافاضل ولا يحتاج الى ترتيب زماني
أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة (٣٢٦) جملتين إحداها بدون نفس زيد مثلاً والاخري مع زيد ثم نطبق

السلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين
النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث
(قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوي الرسالة (قوله اذلوجاز الخ) أي لوجاز
الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدل الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الاكثر
أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الاحكام لبطل دلالة المعجزة
وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه) فان المعجزة انما دلت على صدق النبي عليه
السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال
(قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة
على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة)
أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد
ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبيرة عن
الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبيرة عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل
على فساد صدور الكبيرة عنهم * وأجيب عنه بان جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها
عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي
حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في التهلكة) والقاء النفس في التهلكة حرام (قوله ورد
بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو يدهي البطلان وقوله يفضي الخ
به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة)
أي في ذلك الوقت لفلة الواقع وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض)
أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني
جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام
بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان اظهار القاء النفس في التهلكة بالمتنع بل نقض
دليلهم بدعوة مسلمة عندهم انما لم فلا طريق لهم ان يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض
فلا تفعل (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف
الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلاً له فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

الجملتين فان كان بازاء كل
شخص من الجملة الزائدة
شخص من الجملة الناقصة
كانت الناقصة مساوية
للزائدة هذا خلف وان لم
يكن لزم تنامي كل منهما
* وأجاب عنه بعضهم
باختيار الشق الثاني ومنع
لزوم التنامي لجواز كون
الزائد في غير المتسق واقعا
في الوسط * وقد يختار
الشق الاول مطلقاً أي
سواء كانت الامور الغير
المتناهية مرتبة أو غير
مرتبة ويقال لانسلم لزوم
تساوي الجملتين فان وقوع
كل جزء بازاء كل جزء
من الجملتين كما يكون
بالتساوي يمكن أن يكون
بعدم التنامي وإن سمي
بجرد ذلك تساوي فلا نسلم
استحالته فيما بين التامة
والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي فالتعويل
على الدليل السابق وان كان
مختصاً بجانب العلل (قوله)
لانها مرتبة بحسب اضافتها

الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي)
خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما . والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والمعدوم والترتب وغير
الترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنامي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنامي شيء منها *
والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما . وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلفوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان أحاد الجملة فيها قد انصفت بالوجود في الجملة فيكفي تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين أحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا* وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند قصد التطبيق فلا تطابق فيما

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تناهي الحركات الفلسفية والنفوس الناطقة من جانب الماضي * والحشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتيب لا مكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لانزام الحكماء في قولهم بعدم تناهي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيها بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ما أفاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لا بحسب

أى العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام لما جعل مقابلاً للمصروف عن الظاهر الخاص أريد به ما عدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداة فهم ادعوا البداة في أن خيرية الامة بحسب كالم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة تقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد يوجه) أي بالاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستني في المستني منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بان الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لزيارتها عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضرنا تسميته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أي النزاع في أن ما ظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساده) اذ كلامنا في أن ما ظهر من مريم نسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان بينا بألف الاشباع الخ) أي بينا وبيننا مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولكونها ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والا فغنى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عد الكرامة بمعجزة الخ) أي جعل الكرامة بمعجزة باعتبار دلالة على صدق دعوته وحقية نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحسنية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لانبأت أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر * لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويكفي فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعتبار متفاوتة كما توهم * يعني ان تطابق الاجزاء المترتبة يستلزم تناهي الاجزاء المترتبة يستلزم تناهي حدوث النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراً متناهية يستلزم تناهي الكل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) علة لا لقطع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن برهان التطبيق

جارياً (قال الشارح ولا يرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فان كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب (٣٢٨) الممكنة من الاعداد وبالمقدورات الممكنة أيضاً وان كانت موهومة

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نتخار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم يتقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بمغني عدم الانقطاع كافي الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه قتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا بالمقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وان لم يكن جارياً باعتبار أوهم الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما يتفطن للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أنوا بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أي ترك علي رضي الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلاف على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الأدلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب بدليل سمعي أو عقلي (قوله اصلاً) أي لا عقلاً ولا سمعاً (قوله فليطالان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لا عقلاً ولا سمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي ولبطالان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الامام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ومعنى النسبة إلى الجاهلية) بأن يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمعي بأنه لم لا يجوز أن يراد بالامام ههنا النبي عليه السلام (قوله ههنا بالامام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالمقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع انما يتأني الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه • فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه انما يلزم أن يكون ظالمًا أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعادلة وهو غير لازم اذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعادلة لكن يتوب فلا يكون ظالمًا (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالمًا * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحاً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فندبر (قوله لا يلزم أن

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة إلى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام • ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في البين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثير انما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عديمي غير موجود لافي الخارج ولا في نفس الامر • ولو سلم وجودها في نفس الامر لانسلم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الأباطيل لا يليق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا يتحسّر بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لا نتعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين . فنقول لا يخفى أن المراد إيراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً في الأزل لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الأزل (٣٢٩) عندنا فبإذن هذا النقض على من

يقول به لاعلى من يقول بحدوث علمه ولاعلى من يخصه بالكلية * ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقاته فيجري برهان التطبيق في تلك الأمور الغير المتناهية بحسب علمه تعالى وإن لم يجز باعتبار أوهام الناس (قوله توضيحه أن التناهي وعدم التناهي فرع الوجود الخ) يعني هذا مراد الشارح وإن كان مردوداً بما ذكره المحشي في القول السابق ومنعوا عند المتكلمين فأنهم يقولون خلاه متناه وخلاه غير متناه وهو أمر عديم أي معدوم في الخارج عندهم ولا يقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الانصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فأنهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلي وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضه

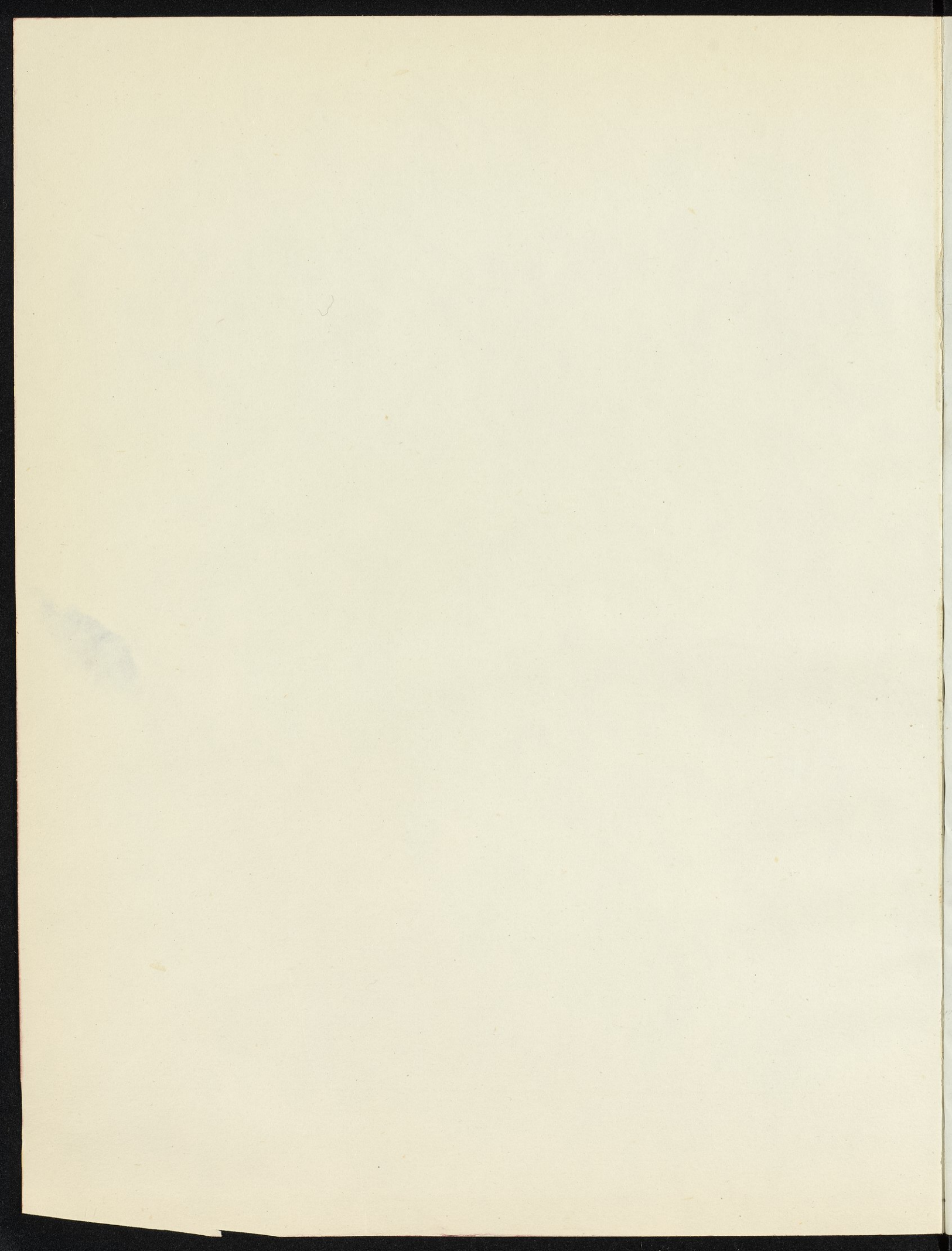
يكون عاصياً بالفعل) فإن المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالماً على الإطلاق كذا في شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والصلاح لاعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (قوله على أن صيغ الأفعال للحدوث) للبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لا يشترط عدم الفسق (قوله هذا إنما يتم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره (قوله في خصوصيات الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أي ليس اللعن للطوائف المذكورة بالأوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أوجب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل إنما ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيد كر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه الذنب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض إنكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله لعدم اختلافهما) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة الحر تامة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدية فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاء إبليس يأتي عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون مافهمه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة مافهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأ (قال الشارح لا تفرقة في العبريات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالخطأ وبعضهم بالإباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم الكلي وحاصل الدفع على ظاهره تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فإنه مسألة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن إلا بعد العلم والتبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أى إن أريد بقوله لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فلا تقرب) أى لا يطابق الدليل المدعى اذ كلامنا فى الحكم الاجتهادى أى قولنا المجتهد قد يخطئ يراد به أن المجتهد قد يخطئ فى الحكم الاجتهادى والدليل انما يثبت أن المجتهد يخطئ فى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة الى) أى إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق اجتهاديا كان أو غير اجتهادى (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد يخطئ الى أن التفرقة بين الأشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق (قوله لا تفضيل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *
والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد النبي
الاممي وعلى آله
وصحبه وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل
نظام بعد أن اعتني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء
الاعلام * فصارَت هذه المجموعة أصح ما طبع الى الآن
وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير الى الله الغنى
﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبعته
﴿ مطبعة كردستان العلمية ﴾
بمصر الحمية سنة ١٣٢٩ هجرية
على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى
التحية

قل هو الله أحد) يعنى
يتوهم من ظاهره أيضاً
الاستدراك ويمكن دفعه
بأن يقال المراد من
الوحدة الوحدة فى صفة
وجوب الوجود لافى
الذات وإن أمكن دفعه
بجمله بدلا من الله تعالى
أو خبراً عن هو لاعتن
الله فلا يرد أن هذا التوهم
لا يأتى على بعض التقادير
ودفعه أيضاً لا يأتى على
ما اشتهر من أن المراد
من الاحد الوحدة فى
الذات * هذا آخر ما كتبه
العلامة محمد الشريف رحمه
الله تعالى * والله الحمد
والمنة وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الاممي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين



1932 1932 1932 CI
05 191 0001933

DATE DUE

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

44

ENTRY

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE.
A TWO DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MUTILATION OF THIS CARD.

28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
PRINTED IN U.S.A.

09661433

BP 161
-N363 T335 1976 C1

DEMO

APR 23 1980

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU55328415

BP161.N363 T335 1976 Majmuat al-hawashi a